

# ANVMMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE  
HISTORY OF RELIGIONS

*ISSUED BY THE*

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE  
HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME VI



LEIDEN  
E. J. BRILL  
1959

*Copyright 1959 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.*

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

## CONTENTS

### *Articles:*

R. PETTAZZONI, Il metodo comparativo . . . . .	I
M. ELIADE, Les Daces et les loups . . . . .	15
A. S. KAPELRUD, The interrelationship between religion and magic in Hittite religion . . . . .	32
J. STEINBECK, Das Abendmahl Jesu unter Berücksichtigung moderne Forschung . . . . .	51
G. KAHLO, Die Debata der Batak . . . . .	61
In memoriam Raffaele Pettazzoni . . . . .	76 <sup>a-d</sup>
E. R. GOODENOUGH, Religionswissenschaft . . . . .	77
C. J. BLEEKER, The Phenomenological Method . . . . .	96
S. G. R. BRANDON, The Ritual Perpetuation of the Past . . . . .	112
E. G. PARRINDER, Islam and West African Indigenous Religion	130
W. M. JONES, Uses of Foreigners in the Church of Edward VI	142
S. A. PALLIS, Idées fondamentales de l'étude des religions . . . . .	157
H. JAEGER S.J., L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme . . . . .	175
C. J. BLEEKER, Quelques reflexions sur la signification religieuse de la mer . . . . .	234

### *Shortes Notes:*

R. MERKELBACH, Zwei Vermutungen zur Mithrasreligion . . . . .	154
---------------------------------------------------------------	-----

### *Bulletin:*

Communications from the secretariat of the I.A.H.R. . . . .	74
-------------------------------------------------------------	----

<i>Publications received:</i> . . . . .	76
-----------------------------------------	----









NVMEN



# IL METODO COMPARATIVO

DI

RAFFAELE PETTAZZONI

Roma

La scienza delle religioni nel senso moderno della parola è nata sotto il segno della comparazione. Il celebre saggio di F. Max Müller 'Comparative Mythology', scritto nel 1856<sup>1)</sup>, suole essere considerato come l'atto di nascita della nuova disciplina. I decenni fra il 1880 e il 1920 rappresentano, per così dire, la *belle époque* della 'Comparative Religion', specialmente in Inghilterra, dove questo termine è tuttora di uso corrente.

Beninteso, la comparazione delle credenze religiose è, di fatto, assai più antica della 'Comparative Mythology' e della 'Comparative Religion'. Già nel mondo antico la *interpretatio graeca* delle divinità orientali, come pure la *interpretatio romana* delle divinità greche o di quelle celtiche, germaniche, ecc., implicava una comparazione. Nelle equazioni erodotee delle principali divinità egiziane con altrettante divinità greche (Amun = Zeus, Ra = Helios, Isis = Demeter, Osiris = Dionysos) c'era l'idea che si trattasse, caso per caso, delle medesime divinità, espresse con nomi diversi nelle rispettive lingue e perciò traducibili da una lingua nell'altra<sup>2)</sup>.

In tempi moderni il metodo comparativo appare già, per quanto embrionalmente delineato, nel secolo XVIII: basti citare i titoli di alcune opere, come quella del P. Lafitau, „Les moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps” (1724), o quella del Presidente de Brosses, „Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie” (1760); anche il Fontenelle nel „Discours sur l'origine des fables”

1) In *Chips from a German Workshop*, 2a ed. (London 1868), vol. II: 'Essays on Mythology, Traditions and Customs', pp. 1-146).

2) G. WISSOWA, *Interpretatio romana*, "Archiv für Religionswissenschaft" 19/1916-19.

segnalava „la conformité étonnante entre les fables des Américains et celle des Grecs”.

Di fronte a questa prima comparazione etnografica, la ‘Comparative Mythology’ di Max Müller, con la delimitazione del suo speciale campo d’indagine, rappresentava un restringimento di orizzonte. Del resto, essa non era una scoperta originale: Max Müller aveva applicato al mito una grande scoperta fatta nel campo della linguistica: la scoperta della parentela delle lingue indo-europee, che aveva avuto una prima sistemazione nella „Vergleichende Grammatik” di Fr. Bopp<sup>3</sup>). „The discovery”, così scriveva Max Müller nel *Saggio* citato, „of the common origin of Greek and Sanscrit was stated by Hegel to be the discovery of a new world. The same can be said with regard to the common origin of Greek and Sanscrit mythology... The science of Comparative Mythology will shortly attain an importance equal to that of comparative philology”. E ancora: „What Sanskrit was for comparative grammar, so is the Vedic mythology for comparative mythology...” La mitologia, egli aggiunge, „is nothing but a dialect, an ancient form of language”<sup>4</sup>).

La mitologia comparata aveva dunque nella linguistica il suo fondamento e il suo limite. La comparazione mitologica era applicabile soltanto a ciò che era linguisticamente comparabile. Linguisticamente comparabile era soltanto ciò che era linguisticamente apparentato. Comparabili erano, per Max Müller, soltanto le mitologie di popoli indo-europei fra di loro, o rispettivamente le mitologie di popoli semitici fra loro, o, sempre fra loro, quelle di popoli ‘turani’. In pratica, l’indo-europeista Max Müller non poteva fare — e non fece altro che la mitologia comparata dei popoli indo-europei.

Costruito su l’equazione pregiudiziale mito = linguaggio, tutto l’edificio della ‘Comparative Mythology’ doveva cadere quando fosse risultata insostenibile quella equazione. A pochi anni di distanza dalla morte di Max Müller (1900), si costituiva a Berlino, nel 1906, una ‘Società di Mitologia Comparata’ (‘Gesellschaft für vergleichende Mythologie’), la quale aveva pure come programma la comparazione mitologica, ma la voleva svincolata da ogni pregiudiziale linguistica ed estesa

3) FR. BOPP, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Gotischen und Deutschen*, 1833-1857 (2a ediz., con l’inclusione dello ‘Slavo’, 1857-1863).

4) F. MAX MÜLLER, *Comparative Mythology*, I. cit., pp. 78, 144, 146.

a tutte le mitologie di tutti i popoli indipendentemente dal loro linguaggio<sup>5</sup>). Con ciò la comparazione dei miti veniva a confluire nel gran fiume della scienza antropologica col suo sconfinato comparativismo, quale si sviluppò sistematicamente nel corso del secolo XIX<sup>6</sup>).

Sotto l'influenza del pensiero naturalistico ed evoluzionistico, l'antropologia si valse dei dati sempre più abbondanti dell'esplorazione etnografica per costruire una teoria dello svolgimento della civiltà secondo leggi uniformi e costanti come quelle delle scienze della natura. Questo indirizzo, che fa capo ai grandi nomi di Edward B. Tylor e di James G. Frazer, è tuttora un largamente seguito da studiosi autorevoli.

Ancora nel 1935 Bronislaw Malinowski, nella Prefazione ad una serie di conferenze da lui tenute nell'Università di Durham e pubblicate col titolo „The Foundations of Faith and Morals”, scriveva: „...the specifically scientific task of anthropology is to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. An inductive survey establishing the intrinsic similarity which underlies fortuitous variations discloses the nature of law and religion, of property and cooperation, of credit and moral confidence... In all this the Science of Man is gradually falling into line with other sciences, above all with the exact and natural disciplines... From the scientific point of view we must first arrive at a clear conception of what religion is. And this can be best achieved by a comparative study of religious phenomena, carried out in the anthropological spirit”<sup>7</sup>).

Più recentemente A. R. Radcliffe-Brown, in un discorso (Huxley Memorial Lecture) intitolato ‘The Comparative Method in Social Anthropology’ (pubblicato nel ‘Journal of the R. Anthropological Institute’), assegnava alla ‘Social Anthropology’ come ramo della ‘Comparative Sociology’ il compito di scoprire, attraverso l'indagine delle varie forme della vita sociale, le leggi generali che regolano la società umana.

---

5) P. EHRENREICH, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910 (“Mythologische Bibliothek”, Bd. IV, 1).

6) G. DUMÉZIL, che ha rinnovato ai giorni nostri gli studi di ‘mitologia comparata’, ha scritto: “On peut même, par pitié pour les premiers chercheurs, maintenir ce nom pour désigner la nouvelle forme d'étude comparée des religions indoeuropéennes. Mais la ‘mythologie comparée’ moderne n'est possible qu'à condition d'incorporer à tous les étages de sa structure tous les phénomènes en relations avec les mythes, c'est-à-dire pratiquement toute la sociologie (*Jupiter, Mars, Quirinus*, I, Paris 1941, p. 16).

7) Br. MALINOWSKI, *The Foundation of Faith and Morals*, London 1936, pp. VII-VIII.



„The Comparative Method”, egli scriveva, „is one by which we pass from the particular to the general, from the general to the more general, with the end in view that we may in this way arrive at the universal, at characteristics which can be found in different forms in all human societies”<sup>8)</sup>. Il metodo comparativo era dunque, per il Radcliffe-Brown, distinto dal metodo storico, essendo questo particolarmente adoperato nello studio dei singoli popoli e delle singole civiltà.

Invece per Arnold J. Toynbee il metodo comparativo d'ispirazione naturalistica è esso stesso il metodo della storia, quale è da lui concepita. „Cette méthode comparative”, egli ha scritto recentemente in una rivista francese, „peut être étendue à l'ensemble de l'histoire, et c'est en fait la méthode des sciences humaines. Les sciences humaines, comme les sciences naturelles, se limitent à une étude comparative des données, en vue de découvrir la structure des faits et des événements”<sup>9)</sup>.

C'è stato chi nelle idee del Toynbee ha creduto di trovare l'influenza del pensiero di G. B. Vico<sup>10)</sup>. Ma il pensiero del Vico, anche con la teoria dei *corsi e ricorsi*, è quanto mai lontano da ogni interpretazione naturalistica dei fatti storici e del loro ripetersi. Proprio il Vico è, anzi, considerato come precursore dello storicismo moderno, cioè di quel pensiero che concepisce la storia come libertà, ed ogni fatto storico come un evento unico, originale ed irripetibile. Conseguentemente, anche il metodo comparativo d'ispirazione naturalistica è investito in pieno dalla critica storicistica. Un autorevole rappresentante dello storicismo italiano, Adolfo Omodeo, che fu professore di Storia del Cristianesimo e trattò secondo i principi dello storicismo la storia delle origini cristiane, affermò addirittura che „il metodo comparativo è la contraddizione assoluta della storia”<sup>11)</sup>. La critica dell' Omodeo era diretta esplicitamente contro la ‘scienza delle religioni’, alla quale il metodo comparativo non valeva a conferire carattere di storia. Fatto è che le istanze dello storicismo mettono in causa non soltanto la validità storiografica del metodo comparativo, ma anche la legittimità teoretica di una storia della religione come scienza storica speciale. Per Benedetto Croce e per la sua scuola, alla quale aderì l'Omodeo, la religione non

---

8) A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Comparative Method in Social Anthropology*, „Journal of the R. Anthropological Institute”, 81/1951, p. 22.

9) A. J. TOYNBEE, *Ce que j'ai essayé de faire*, in „Diogenes”, 13/1956, p. 12.

10) J. MADAULE, in „Diogenes”, 1. cit., p. 42.

11) A. OMODEO, *Tradizioni morali e disciplina storica*, Bari 1929, 85.

è un valore autonomo dello spirito, e la storia della religione non ha consistenza propria, risolvendosi nella storia del pensiero e della vita morale <sup>12</sup>).

Questa posizione contrasta dunque nettamente con l'orientamento tradizionale della scienza delle religioni. Nata, come si è detto, sotto il segno del comparativismo, essa non se ne è mai staccata. Dall' epoca del romanticismo a quella del positivismo, dal positivismo allo spiritualismo e agli altri indirizzi moderni, la scienza delle religioni ha sempre praticato la comparazione <sup>13</sup>). Ora si dichiara, invece, che per essere veramente una scienza storica essa deve rinunciare al suo metodo tradizionale. Vien fatto di domandarsi se l'alternativa sia proprio così irriducibile, e se l'uso della comparazione sia assolutamente incompatibile con le istanze teoretiche dello storicismo. Vien fatto di pensare che il problema possa comportare una impostazione meno sistematica. Invece di dedurre implicitamente l'inefficienza storiografica del metodo comparativo dalla sua incongruenza teoretica con un dato sistema filosofico, è forse meglio esaminare criticamente i singoli modi della comparazione. A ciò tendono, sommariamente, le considerazioni seguenti.

Basta un rapido sguardo allo svolgimento della scienza delle religioni nelle sue varie fasi e scuole e indirizzi per constatare che il metodo comparativo non sempre ha dato risultati storiograficamente soddisfacenti, e in certi casi, anzi, è stato usato in modo addirittura antistorico. Antistorica era, già nella vecchia 'mitologia comparata' la pregiudiziale linguistica che limitava la comparazione dei miti al mondo delle lingue indo-europee. Questo limite fu superato, come si è detto dalla comparazione antropologica; ma antistorica era, a sua volta, nell' antropologia, l'assunzione di paralleli e riscontri puramente formali e culturalmente indiscriminati.

A un certo momento, specie negli anni intorno al 1900, parve che il problema centrale per la scienza delle religioni fosse quello che il Conte Goblet d'Alviella <sup>14</sup>) chiamava 'le choix d'un étalon', cioè la scelta di una data religione come paradigma per la comparazione storico-reli-

12) B. CROCE, *Le condizioni presenti della storiografia in Italia*, in "La Critica" 1929, p. 174 sg.

13) Cfr. JOACHIM WACH, *The Comparative Study of Religions*, in "Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture" vol. IV, No. 1 (Calcutta 1953), p. 17-26.

14) A. GOBLET D'ALVIELLA, *De la méthode comparative dans l'histoire des religions*, "Revue de l'Université de Bruxelles", 15/1909-10, 321-337.

giosa. Gioverà, a questo proposito, ricordare il libro di Georges Foucart, 'Histoire des religions et méthode comparative' (Paris 1909, 2<sup>a</sup> 1912), dove era proposta come religione-tipo ai fini della comparazione la religione egizia. Se non che, proprio un egittologo, A. Wiedemann, in una recensione del libro del Foucart (OLZ 1909) si pronunziava contro questa scelta, e proponeva invece come paradigma comparativo... la religione messicana. Del resto già F. Max Müller aveva nel 1878 inaugurato la serie delle 'Hibbert Lectures' trattando di 'Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India' (London 1880), e allo stesso schema si erano poi attenuti altri conferenzieri dalla stessa cattedra, esponendo l'„origine e sviluppo" della religione alla luce, rispettivamente, della religione egiziana (Le Page Renouf), della babilonese (A. H. Sayce) e della celtica (J. Rhys) <sup>15</sup>.

Un altro procedimento caro alla 'Comparative Religion' è quello della analisi comparata di due religioni, sia nel loro insieme, sia in taluni aspetti particolari. Così, nel libro dell' insigne ellenista Lewis R. Farnell, 'Greece and Babylon' (Edinburgh 1911) — dove è riassunto un triplice corso di conferenze tenute all' Università di Oxford per il 'Wilde Lectureship in Natural and Comparative Religion' — sono descritte le somiglianze e le differenze fra la religione greca e la babilonese arrivando alla già *in limine* prevedibile conclusione che il problema di eventuali influenze esercitate dalla religione babilonese su la più antica religione greca non ammette altro che una soluzione provvisoriamente negativa. Nè molto più proficua appare, per citare un altro solo esempio, l'analisi dei rapporti fra la mitologia greca e la mitologia giapponese istituita da E. Franz, 'Die Beziehungen der japanischen Mythologie zur griechischen' (Bonn 1932), dove le somiglianze fra l'una e l'altra mitologia sono distinte in due gruppi: quelle di semplice convergenza formale e quelle di eventuale connessione genetica, — con che si resta pur sempre nel campo della tipologia astratta, anzichè sul terreno della storiografia concreta.

E non si dica che tutto ciò ha ormai fatto il suo tempo, e che non vale la pena di occuparsi di posizioni già superate da un pezzo. Si veda,

---

15) P. LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Growth of Religion as illustrated by the Religion of Ancient Egypt*, 1880; A. H. SAYCE, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Babylonians*, 17887; J. RHYS, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, 1888.

a questo proposito, il libro recente di H. H. Rowley 'Prophecy and Religion in Ancient China and Israel' (1956), che contiene le sue conferenze tenute nel 1954 per il 'Jordan Lectureship in Comparative Religion' presso la 'School of Oriental and African Studies' dell'Università di Londra<sup>16</sup>). Il professor Rowley è universalmente noto e meritamente stimato come uno dei più insigni maestri nel campo degli studi antico-testamentari e della storia religiosa d'Israele. Accanto a questa competenza, per così dire, professionale, egli si trova a possedere una solida competenza accessoria in un campo del tutto diverso, cioè nella sinologia, e più specialmente nelle religioni della Cina antica. Per questa sua posizione privilegiata e veramente eccezionale, il Rowley ha potuto dedicare le sue 'Jordan Lectures' all' esame delle grandi figure del profetismo ebraico (in pratica, i Profeti anteriori all' Esilio), confrontandole con i grandi Maestri del pensiero Cinese (Confucio, Meng-tse e Mo-tse). Noi facilmente ci rendiamo conto del godimento intellettuale che queste conferenze devono aver procurato agli ascoltatori, non certo inferiore a quello che si prova nel leggere il volume. Eppure, a lettura ultimata, sentiamo che la nostra soddisfazione non è completa. Quando l'Autore, come conclusione della sua disamina comparativa, dichiara che nel Profetismo ebraico ci sono degli aspetti che fino a un certo punto concordano ed altri che non concordano con certi aspetti del Filosofismo cinese, noi sentiamo che con ciò ancora una volta si resta nel vestibolo della storia. L'accostamento dei due termini messi a confronto non ci fa conoscere nulla di più di quanto sapevamo separatamente su ciascuno di essi. Non si vede per quale ragione intrinseca, oltre a quella personale e contingente della bilaterale competenza dell' Autore, siano stati scelti quei due termini e soltanto quelli, e la comparazione non sia stata estesa, p. es., ai Maestri del pensiero indiano e ai filosofi greci.

---

16) Louis H. Jordan è stato, in vita e in morte, un zelante fautore e mecenate degli studi di 'Comparative Religion'. Egli è autore, fra l'altro, di un volume in collaborazione con Baldassare Labanca, intitolato 'The Study of Religion in the Italian Universities' (London 1909), del quale il Conte Goblet d'Alviella ebbe a dire che meglio avrebbe dovuto intitolarsi 'L' assenza degli studi di religione nelle Università Italiane'.

B. Labanca fu nominato professore di Storia delle religioni nella Università di Roma nel 1886; ma dopo due anni chiese ed ottenne che il titolo della sua cattedra fosse cambiato in 'Storia del Cristianesimo'. La prima cattedra stabile di Storia delle religioni nell' Università di Roma (e in Italia in genere) fu quella che io tenni dal 1924 al 1953; essa è stata ricoperta nel 1958.

A differenza di questa 'comparazione' descrittiva, consistente in una semplice registrazione di somiglianze e di differenze, è invece chiaramente sentita l'istanza di una comparazione storiografica in quell'odierno movimento di studi che fa capo, specialmente in Inghilterra, alla cosiddetta 'Myth and Ritual School' (cui appartiene del resto lo stesso Rowley<sup>17</sup>). Partendo dalle posizioni dell'antropologia, ma con tendenze 'deviazionistiche' sia dall'evoluzionismo del Frazer, sia dal diffusionismo di Elliot Smith e di W. J. Perry, la 'Myth and Ritual School', pur senza avere elaborato una sua propria metodologia sistematica, anzi distinguendosi per la varietà delle opinioni e posizioni critiche dei singoli aderenti, anche in materia metodologica<sup>18</sup>), ha comunque nettamente formulato, almeno programmaticamente, la necessità di reagire alla insufficienza storiografica del vecchio comparativismo, come si rileva, per esempio, da queste parole di S. H. Hooke, iniziatore e promotore del movimento: „The whole approach of Myth and Ritual was from the first a conscious revolt from what was regarded as the non-historical method of the purely comparative approach”<sup>19</sup>).

Passiamo ora a considerare la comparazione quale è praticata in un altro settore degli studi religiosi, la fenomenologia. La fenomenologia religiosa ha il merito di avere impostato la sua metodologia sul concetto fondamentale del valore specifico della religione nella vita dello spirito. La comparazione è necessaria alla fenomenologia per ricavare dalla similarità delle *strutture* il senso fondamentale dei fenomeni religiosi, cioè il loro proprio senso religioso. Per accertare la similarità delle strutture, la fenomenologia non può prescindere dalla storia, e insistentemente ammonisce di attenersi alla storia. Ma in pratica avviene che questo monito è più o meno frustrato dal prevalere di una istanza teoretica diversamente orientata. Valga come esempio la fenomenologia dell'Essere Supremo, quale è costruita da quel grande

---

17) *Myth and Ritual*, ed. by S. H. HOOKE, Oxford 1933, e gli altri due *symposia* editi dallo stesso Hooke: *The Labyrinth: Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World*, London 1935; e *Myth, Ritual, and Kingship*,: *Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford 1958.

18) Specialmente S. G. F. BRANDON, *The Myth and Ritual Position critically considered*, in *Myth, Ritual, and Kingship*, p. 261 ff.

19) S. H. HOOKE, in *Myth, Ritual, and Kingship*, p. 4.

Maestro e geniale pensatore che fu Gerardus van der Leeuw<sup>20)</sup>.

Secondo il van der Leeuw, altra è la struttura fenomenologica dell' Essere Supremo, altra è quella di Jahveh. L' Essere supremo, quale s'incontra specialmente presso i popoli cosiddetti primitivi, è un Dio distante, lontano nel tempo e nello spazio, appartato dal mondo: una istanza ultima, una immanenza statica, piuttosto che una presenza attiva. Jahveh invece, creatore del mondo, non è soltanto potenza ma volontà, non solo persona ma figura, una figura viva, un dio operante e incombenza su l'uomo, un Dio geloso, ostile, non senza qualche cosa di demoniaco. Ma quale è la effettiva consistenza di queste due strutture e della loro asserita radicale diversità? Lungi dall' essere un carattere esclusivo di Jahveh, la creatività, e proprio nella forma stessa della creazione *ex nihilo*, è un attributo comune a parecchi Esseri Supremi del mondo primitivistico, i quali operano per forza di puro pensiero e di sola volontà, alla maniera dei fattuchieri e shamani<sup>21)</sup>. E quanto all' altro carattere di Jahveh, cioè all' esser Jahveh vigilante sulle opere e le parole e i pensieri degli uomini senza che nulla mai possa sfuggirgli, questa onniveggenza e onniscienza delle cose umane, usualmente associata con l'esercizio di una sanzione punitiva, è anch' essa uno degli attributi più costanti degli Esseri Supremi dei popoli primitivi in genere<sup>22)</sup>.

Tanto fluida è l' asserita differenza ed eterogeneità delle due strutture; tanto è facile su questo terreno, senza il freno di criteri oggettivi, cedere a delle impressioni altrettanto gratuite quanto suggestive. La fenomenologia è interpretazione; e l' interpretazione fenomenologica, per esplicita ammissione del van der Leeuw, „diventa pura arte e vana fantasticherie appena essa si sottrae al controllo della ermeneutica filologico-archeologica”<sup>23)</sup>. Ma questo programmatico appello alla storia

20) G. VAN DER LEEUW, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten Höchsten Wesens*, "Archiv für Religionswissenschaft" 29/1931, 79-107.

21) R. PETTAZZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths*, in 'Essays on the History of Religion', Leiden 1954, p. 33 (Proceedings of the 7th Intern. Congress for the History of Religions, Amsterdam 1951, 75 sgg.); Id., *L'idée de création et la notion d'un Etre créateur chez les Californiens*, "Proceedings of the 32d Internat. Congress of Americanists", Copenhagen 1958, 238 sgg.

22) R. PETTAZZONI, *L'Onniscienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, transl. by H. J. Rose), London 1956; *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Torino 1957.

23) G. VAN DER LEEUW, *Die Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 642.



non garantisce, a quanto pare, la comparazione fenomenologica dal rischio di cadere in un morfologismo puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica. E la ragione — una ragione non puramente contingente, anzi intrinseca ed essenziale —, la ragione vera, è che la fenomenologia riconosce bensì il valore strumentale della storia, ma idealmente tende a transcendere la storia erigendosi a scienza religiosa a sé, distinta dalla storia<sup>24</sup>). Ciò che manca alla fenomenologia religiosa, ciò che essa esplicitamente ripudia, è l'idea di svolgimento<sup>25</sup>). Intendendo il *fenomeno* religioso come 'apparizione' o 'rivelazione' del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell' altro modo di pensare e di intendere pel quale ogni *phainómenon* è un *genómenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo.

L' idea di svolgimento è invece al centro del pensiero storicistico, mentre allo storicismo è estranea quella istanza che per la fenomenologia è fondamentale, cioè il riconoscimento della religione come valore autonomo. Da questo concetto della religione come esperienza *sui generis* discende per la fenomenologia l'esigenza di un metodo specifico per lo studio della religione, di un metodo non mutuato da alcun' altra disciplina, — sia essa la linguistica o la filologia o l'antropologia. Corrispondentemente, questa esigenza metodologica è anch' essa estranea allo storicismo.

L'alternativa appare dunque nettamente delineata fra una fenomenologia priva di vigore storiografico ed una storiografia senza una adeguata sensibilità religiosa. Resta a vedere se le due posizioni si escludano realmente a vicenda o non siano invece complementari, trovando l'una la sua integrazione in ciò ch'è proprio dell'altra, e viceversa. In sede metodologica si tratta di vedere se la comparazione non possa esser altro che una meccanica registrazione di somiglianze e di differenze, o se non si dia — invece — una comparazione che, superando il momento descrittivo e classificatorio, valga a stimolare il pensiero alla scoperta di nuovi rapporti e all' approfondimento della coscienza storica.

Seguitiamo a procedere per esemplificazione. Il Cristianesimo è un miracolo per il credente, e come tale è incomparabile. Ma per lo

24) G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, 650: "Die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte".

25) G. VAN DER LEEUW, *ibid.*, 652: "Von einer historischen 'Entwicklung' der Religion weiss die Phänomenologie nichts".



storico il Cristianesimo è comparabile — per esempio — col Buddismo, in quanto esso è, come il Buddismo, una religione supernazionale: Cristianesimo e Buddismo, nonostante la radicale differenza delle loro dottrine, attuano, rispettivamente in Occidente e in Oriente, il passaggio dalla forma nazionale alla forma supernazionale della religione. Il Cristianesimo resta fuori della storia quando è concepito come evento unico ed eccezionale. Ma anche ogni altra religione supernazionale è fuori della storia, se il suo prodursi è concepito come un fatto necessario, dipendente da una legge costante che opererebbe nel mondo della storia con la uniformità e la invariabilità delle leggi fisiche nel mondo della natura. La natura è il mondo della necessità; la storia è il mondo della libertà, e quindi della varietà, e quindi della comparabilità. Soltanto per mezzo della comparazione ci è possibile intendere nel suo proprio valore religioso l'avvento della forma supernazionale della religione, non nella sua universalità, che non esiste in atto nè in potenza, bensì nei varii modi della sua particolarità, cioè nelle singole forme in cui quell' avvento si produsse, e nelle ragioni storiche che di volta in volta vi concorsero. E non furono soltanto ragioni contingenti ed estrinseche, ma anche ragioni intrinseche, cioè inerenti alla religione stessa, in quanto l'avvento di una religione supernazionale rappresentò ogni volta un nuovo slancio di vita religiosa, un moto portatore di nuovi ideali religiosi, e dunque fu un fatto specifico della religione, suscettibile — come tale — di giudizio storico nel quadro di una storia autonoma della religione.

E questo discorso analogamente vale per quell' altro importante fenomeno della storia religiosa che è il monoteismo. Chè, superato il pregiudizio dogmatico della Rivelazione, superato il pregiudizio naturalistico di una evoluzione religiosa uniforme portante al monoteismo, soltanto mercè la comparazione delle sue forme storiche concrete (il Jahvismo, il Cristianesimo, l'Islamismo, etc.) il monoteismo ci appare nel suo effettivo valore storico come antitesi e rivoluzione e reazione <sup>26)</sup> ad una anteriore forma religiosa politeistica, questo essendo un carattere comune alla genesi e all' avvento di ciascuna religione monoteistica, in-

---

26) Il Croce ha scritto: "...nell' antico e nel primitivo sono concetti, sentimenti e istituti fundamentalmente diversi dai nostri e dai quali i nostri sono sorti non per semplice ampliamento, ma ben più tosto per negazione e rivoluzione" (a proposito del 'Bachofen e la storiografia afilologica in *Varietà di storia letteraria e civile* I, Bari 1935, 305 sgg.).

sieme con l'apparizione di una grande personalità, annunziatrice di un nuovo verbo, suscitatrice di nuovi impulsi, animatrice di nuovi slanci di vita religiosa <sup>27</sup>).

E del pari la nozione di un Essere Supremo — che è altra cosa dalla credenza in un Dio unico, ma pure è alla radice del monoteismo —, soltanto per mezzo della comparazione è stato possibile rintracciarla già nel mondo primitivistico, non nella forma preconcepita di un preteso monoteismo primordiale, bensì nel suo valore esistenziale e nel suo vario articolarsi in strutture morfologicamente diverse in relazione con le forme elementari delle civiltà primitive <sup>28</sup>). Le quali non sono fuori della storia, come vorrebbe il Toynbee <sup>29</sup>) assumendo come storiche — e perciò comparabili (vedi sopra alla pag. 4) — soltanto le civiltà 'dinamiche' (da lui fissate in numero di ventuna), che è limitazione arbitraria ed antistorica, (altrettanto antistorica quanto la limitazione della comparazione mitologica alle sole mitologie di popoli linguisticamente apparentati, sopra a pag. 2). Fatto è che le civiltà 'statiche' primitive, prima di esser tali (se pur lo furono mai realmente), furono anch' esse in pieno movimento. E questo dinamismo investe anche le forme elementari della civiltà — le forme della caccia, della pastorizia e dell' agricoltura —, le quali non sono schemi astratti, anzi mondi concreti, e in ciascuno di essi circola una stessa vita, che si esprime nelle varie attività culturali, e perciò queste sono tutte solidalmente connesse, corrispondendo alla diversa struttura economica una diversa struttura sociale, nonchè una diversa ideologia ed anche una diversa religione, — compresa una diversa nozione dell' Essere Supremo. Né quelle forme antichissime della civiltà e della religione

---

27) Questa concezione del monoteismo è già in germe nella mia idea di un' opera (in the volumi-) su la 'Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni', che non andò il I volume (*L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922). Cfr. *La formation du monothéisme* in "Revue de l'histoire des religions" 1923). La stessa idea fu ulteriormente precisata in *La formation du monothéisme*, "Revue de l'Université de Bruxelles" 1950, riprod. in *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954.

28) Le mie ricerche su questo argomento (in parziale revisione della mia teoria su l'Essere celeste, vedi la nota precedente) sono svolte nel volume *L'onni-scienza di Dio*, Torino 1955 (*The All-Knowing God*, transl. by J. H. Rose, London, 1956), e in forma compendiosa in *L'Essere Supremo nelle religioni primitive* Torino 1957 (una edizione tedesca è in corso di stampa).

29) TOYNBEE, *Panorami della Storia* (*The Study of History*), I, Milano 1954, p. 213 sgg. *Le civiltà nella Storia*, Torino 1950, p. 73.

sono estranee alla nostra coscienza storica, chè proprio l'idea cristiana di Dio non richiama soltanto il suo antecedente diretto, il Dio unico Jahveh dell' Antico Testamento, ma al di là di questo, al di là del nomadismo protostorico degli Israeliti, raggiunge il Padre celeste come Essere Supremo dei primitivi allevatori di bestiame, — e forse, ancora più addietro, il Signore degli animali come Essere supremo dei primitivi cacciatori e catturatori di selvaggina, — mentre non richiama quell' altro Essere Supremo che è la Gran Madre Terra dei primitivi agricoltori <sup>30</sup>).

E con ciò è soddisfatta l'istanza storicistica della individuazione storiografica e della qualificazione storico-culturale, — quella istanza che, in tutt' altro contesto, il già citato A. Omodeo <sup>31</sup>) opponeva alla mia indagine su la confessione dei peccati <sup>32</sup>), „non potendosi”, egli diceva, „naturalmente (*sic*) estendere l'ipotesi di una comune origine di civiltà” per tutta l'area primitivistica della pratica confessionale. E ne traeva argomento a criticare il mio lavoro come pura silloge, per quanto meritoria e suggestiva, di materiali e costruzione di uno schema liturgico „fuori del principio evolutivo”, e quindi a criticare la scienza delle religioni — e implicitamente il deprecato metodo comparativo —, operante su schemi astratti estranei alla sintesi storica. E invece uno dei risultati del mio lavoro era stato proprio quello di aver reso per lo meno probabile l'appartenenza originaria della confessione dei peccati ad un mondo culturalmente e storicamente qualificato, cioè alla civiltà agricolo-matriarcale. E un altro risultato di quella vasta esplorazione comparativa era stata la scoperta <sup>33</sup>) del carattere catartico della confessione, non come dato psicologico elementare — di quel psicologismo che „non basta a spiegare la storia” —, bensì proprio come valore im-

30) Cfr. il mio saggio *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development* nel volume *History of Religions and its Methodology: Memorial Volume to Joachim Wach*.

31) A. OMODEO, in „La Critica”, 1937, 367-371; *Il senso della Storia*, Torino 1948, 115-119.

32) R. PETTAZZONI, *La Confessione dei peccati*, I-III, Bologna 1929-1936; *La confession des péchés*, I-II, Paris 1931-32.

33) E poco importa se, come avverte l'Omodeo, la scoperta era già stata fatta dal De Maistre; al quale proposito vien fatto di ricordare quel che ebbe a scrivere il Croce parlando della fortuna del Vico: „... una medesima verità scoperta due volte in modo indipendente, (può) da questa duplicazione e apparente superfluità ricevere come il crisma della sua ineluttabile necessità” (*La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1911, 283).

manente alla pratica confessionale nel suo svolgersi (pur nella continuità delle forme tramandate) „dal presupposto psicologico ad una realtà sempre più libera”, come apoditticamente prescriveva l'Omodeo, cioè, come io positivamente dimostravo, dalla *religio religans* verso la *religio liberans*, da un crepuscolare sentimento della colpa (in ispecie della colpa sessuale) e della potenza magica della parola parlata (enunciazione-rievocazione del peccato a scopo eliminatorio) verso una interiore e sempre più alta esperienza religiosa e morale della confessione come penitenza.

Sicchè la confessione dei peccati si aggiunge a quegli altri fenomeni religiosi sopra elencati che hanno potuto essere studiati comparativamente con risultati che a me sembrano validi. Tale validità sarà da verificare ulteriormente su altri fenomeni religiosi studiandoli allo stesso modo, che è, a mio parere, un modo di storicizzare il metodo comparativo. In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciute alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata.

# LES DACES ET LES LOUPS

PAR

MIRCEA ELIADE

Chicago

Selon Strabon (304: VII, 3, 12), les Daces s'appelèrent d'abord *dáoi* (οἷς οἶμαι Δάους καλεῖσθαι τὸ παλαιόν). Une tradition conservée par Hésychius nous apprend que *dáos* était le nom phrygien du „loup”. P. Kretschmer avait expliqué ce mot par la racine \**dhāu*: „presser, serrer, étrangler”<sup>1)</sup>. Parmi les vocables issus de cette racine, notons le lydien Kandaúlys, le nom du dieu thrace de la guerre, Kandáon, l'illyrien *dhaunos* (loup), le dieu Daunus, etc<sup>2)</sup>. La ville Daoús-dava, dans la Moesia Inferior, entre le Danube et l'Haemus<sup>3)</sup>, signifiait littéralement le „village des loups”<sup>4)</sup>.

Donc les Daces s'appelaient eux-mêmes plus anciennement des „loups” ou „ceux qui sont pareils aux loups”, ceux qui ressemblent aux loups<sup>5)</sup>. Toujours d'après Strabon (VII, 3, 12; XI, 508, 511, 512), des Scythes qui nomadisaient à l'est de la Mer Caspienne portaient également le nom de *dáoi*. Les auteurs latins les appelaient *Dahae*, et

---

1) P. KRETSCHMER, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), p. 388, 221, 214.

2) J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Berne, 1951 ff.), 235; G. KAZAROW, *Zur Geographie des alten Thrakiens* (*Klio*, XII, N. F. IV, 1929, pp. 84-85), p. 84; cf. aussi G. MATEESCU, in *Ephemeris Dacoromana*, I, p. 208. Sur Daunus, v. F. ALTHEIM, *A History of Roman Religion* (London, 1938), pp. 206 sq.

3) Ptolémée, III, 10, 6; KAZAROW, *Klio*, p. 84.

4) Pour *dava* „établissement”, v. W. TOMASCHEK, *Die alten Thrakern* (*Sitzungsberichte Akad. Wien*, 130, 1893), II, 2, p. 70. Tomasehek mettait en rapport *Daci*, *dai* avec *dava* (ibid, I, p. 101). Autrement dit, il entendait le nom ethnique des Daces comme „habitants des *davae*”. Dans sa dernière synthèse sur l'histoire des Roumains, N. Iorga acceptait l'explication de Tomasehek; cf. *Histoire des Roumains*, I, i (Bucarest, 1937), p. 149. Sur le *dava*, voir maintenant E. LOZOVAN, *Le „village” dans la toponymie et l'histoire roumaines* (*Zeitschrift f. romanische Philologie*, 1957, pp. 124-144).

5) F. Altheim remarque que le nom *dāci* est formé, comme celui de *luperci*, avec un suffixe adjectival (*op. cit.* p. 212).

certain historiens grecs *dāai* <sup>6</sup>). Leur nom ethnique dérivait très probablement de l'iranien (saka) *dahae*, „loup” <sup>7</sup>). Mais des noms semblables ne constituaient pas des exceptions parmi les Indo-Européens. Au sud de la Mer Caspienne s'étendait l'Hyrkania, c'est-à-dire, en iranien oriental Vehrkanā, en iranien occidental Varkana, litt. le „pays des loups” (de la racine iranienne *vehrka*, „loup”). Les tribus nomades qui l'habitaient étaient désignées par les auteurs gréco-latins du nom d'Hyrkanoi, „les loups” <sup>8</sup>). En Phrygie se trouvait la tribu des Orka (Orkoi) <sup>9</sup>). Les Louviens étaient appelés par les textes de Boghaz-Keui „hommes-chiens sauvages” (litt. „chiens-à-l'extérieur” <sup>10</sup>)), et cet appellatif, comme nous le verrons, ne manque pas d'importance.

Rappelons encore les Lykaones d'Arcadie <sup>11</sup>), et Lycaonia ou Lucaonia en Asie Mineure, et surtout Zeus Lykaïos arcadien <sup>12</sup>) et Apollon Lykagénès; ce dernier surnom a été expliqué comme „celui de la louve”, „celui né de la louve”, c'est-à-dire né de Lèto changée en louve <sup>13</sup>). Le nom de la tribu samnite des Lucani <sup>14</sup>) dérivait suivant Héraclide du Pont (*Fragm. Hist. Gr.* 218), de Lykos, „loup”. Leurs voisins, les Hirpini, prenaient leur nom de *hirpus*, le nom samnite du „loup” <sup>15</sup>). Au pied du mont Soracte, vivaient les Hirpi Sorani, les „loups de Sora” (la cité volsque). Selon la tradition conservée par Servius, un oracle avait recommandé aux Hirpi Sorani de vivre „à la manière des loups”, c'est-à-dire de rapine (lupos imitarentur, i.e. rapto viverent <sup>16</sup>)). En effet, ils étaient exemptés des taxes et du service militaire (Pline, *Hist. Nat.* VII, 19), car leur rite biannuel — qui consistait à marcher pieds nus sur les charbons ardents — était censé assurer la fécondité du pays.

6) Cf. TOMASCHEK, article „Daci”, PW, IV, 1945-46.

7) Cf. H. JACOBSON, *Arier und Ugrofinnen* (1922), pp. 154 sq.; P. KRETSCHMER, *Zum Balkanskythischen* (Glotta, XXIV, 1935, pp. 1-56), p. 17.

8) Cf. KIESSLING, PW, IX, 454-518.

9) Cf. R. EISLER, *Man into Wolf* (London, 1951), p. 137.

10) Cf. les références dans R. EISLER, p. 132.

11) Cf. EISLER, p. 133.

12) Sur Zeus Lykaïos, voir A. B. COOK, *Zeus*, I (Cambridge, 1914), pp. 70 sq.

13) Voir la bibliographie chez EISLER, p. 133.

14) Ecrit Lykani sur les monnaies de Metapontum, c. 300 av. J.-C.; cf. EISLER, p. 134.

15) Servius, *Aen.* XI, 785: *lupi Sabinorum lingua „hirpi” vocantur*. Cf. Strabon V, 250; Sur les Hirpini, voir aussi F. ALTHEIM, *Roman Religion*, pp. 66 sq.

16) Sur les *hirpi Sorani*, voir maintenant F. ALTHEIM, *Roman Religion*, pp. 262 sq.



Ce rite chamanique, aussi bien que la manière de vivre „comme des loups”, reflètent des conceptions religieuses assez archaïques.

Inutile de rappeler d'autres exemples <sup>17)</sup>. Notons seulement que les tribus à nom de loup sont attestées dans des régions aussi reculées que l'Espagne (Loukentioi et Lucenses dans la Calaecia celtibérique), l'Irlande et l'Angleterre. Ce phénomène, d'ailleurs, n'est pas limité aux Indo-Européens.

Le fait qu'un peuple tire son appellation ethnique du nom d'un animal, a toujours une signification religieuse. Plus précisément, ce fait ne peut se comprendre qu'en tant qu'expression d'une conception religieuse archaïque. Dans le cas qui nous occupe, plusieurs hypothèses peuvent être envisagées. On peut d'abord supposer que le peuple tire son nom d'un dieu ou d'un ancêtre mythique lykomorphes ou qui se sont manifestés sous la forme d'un loup. L'Asie Centrale connaît, sous plusieurs variantes, le mythe de l'union entre un loup surnaturel et une princesse, union qui aurait donné naissance soit à un peuple, soit à une dynastie. Nous reviendrons plus loin sur ce mythe. Mais nous n'en avons aucune attestation chez les Daces.

Une deuxième hypothèse se présente à l'esprit : les Daces auraient tiré leur nom d'un groupe de fugitifs; soit des immigrants arrivés d'autres régions, soit des jeunes gens ayant maille à partir avec la justice, rôdant, à la manière des loups ou des haïdoucs, autour des villages et vivant de rapine. Le phénomène est amplement attesté dès la plus haute antiquité et il survivait au Moyen Age. Il importe de distinguer entre : 1) les adolescents qui, durant leur probation initiatique, devaient se cacher loin des villages et vivre de rapine; 2) les immigrés cherchant de nouvelles terres pour s'établir; 3) les hors-la-loi ou les fugitifs en quête d'un asile. Mais tous ces jeunes gens se comportaient en „loups”, étaient appelés des „loups”, ou jouissaient de la protection d'un dieu-loup.

Durant la probation, le *couros* lacédémonien menait, toute une année, la vie d'un loup : caché dans les montagnes, il vivait de ses larcins,

---

17) On en trouvera un assez grand nombre dans EISLER, *Man into Wolf*, pp. 132-140 et Richard v. KLENLE, *Tier-Völkernamen bei indogermanischen Stämme* (*Wörter und Sachen* 14, 1932, pp. 25-67), spéc. pp. 32-39. Sur les Argives, qui s'appelaient des „loups”, cf. ALTHEIM, *op. cit.* p. 211. Voir aussi P. KRETSCHMER, *Der Name der Lykier und andere Kleinasiatischen Völkernamen* (*Kleinasiatische Forschungen*, 1, 1927, pp. 1-17).



prenant garde de n'être vu par personne <sup>18</sup>). Chez de nombreux peuples indo-européens, les émigrés, les exilés et les fugitifs étaient nommés „loups”. Déjà dans les lois hittites, on disait d'un proscrit qu'il était „devenu loup” <sup>19</sup>). Et dans les lois d'Edouard le Confesseur (circa 1000 A.D.), le proscrit devait porter un masque à tête de loup (*wolf-hedē*) <sup>20</sup>). Le loup était le symbole du fugitif, et nombre de dieux protecteurs des exilés et des proscrits avaient des attributs ou des noms de loup <sup>21</sup>). C'était le cas, par exemple, de Zeus Lykoreios ou d'Apollon Lykeios <sup>22</sup>). Romulus et Rémus, fils du dieu loup Mars et allaités par la louve du Capitole, avaient été, eux aussi, des „fugitifs” <sup>23</sup>). Selon la légende, Romulus aurait fondé sur le Capitole un lieu d'asile pour les exilés et les proscrits. Servius (ad *Aen.* 2, 761) nous apprend que cet

18) Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939), pp. 540 sq., sur la cryptie et la lykanthropie. Voir aussi M. ELIADE, *Birth and Rebirth* (New-York, 1958), p. 109.

19) Ungnad, cité par R. EISLER, *op. cit.* p. 144.

20) „Lupinum enim caput a die utlagationis eius quod ab Anglis wulfeshened nominatur”; cité par EISLER, p. 145. Cf. *ibid.* un passage de Henry DE BRACON (1185-1267), *De Legibus et Consuetudinibus Angliae* (éd. princ. 1569), II, 35: „a tempore quo utlagatus est, caput gerit lupinum ita ut ab omnibus interfici possit”. Le gibet était nommé en anglosaxon „arbre de la tête du loup”: cf. L. WEISER-AAL, *Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit* (*Archiv f. Religionswiss.* 30, 1933), p. 222.

21) Cf. F. ALTHEIM, *Griechische Götter im alten Rom* (Giessen, 1930), pp. 148 sq.; *id.* *Roman Religion*, p. 261, se référant à O. Jahn, *Ber. Sächs. Akad.* 1847, pp. 423 sq.; O. GRUPPE, *Griech. Mythologie*, pp. 918 sq., 1296.

22) F. ALTHEIM, *Roman Religion*, pp. 260 sq.

23) F. ALTHEIM, *ibid.* pp. 261 sq. Sur le mythe de la louve avec des jumeaux, et ses racines dans les croyances archaïques des peuples pasteurs de la steppe asiatique, cf. A. ALFÖLDI, *Theriomorphe Weltbetrachtung in den Hochasiatischen Kulturen* (*Archaeologische Anzeiger*, 1931, col. 393-418), spéc. 393 sq.; *id.*, *Der früh-römische Reiteradel und seine Ehrenabzeichen* (Baden-Baden, 1952), pp. 88 sq.; *id.*, *The Main Aspects of Political Propaganda on the Coinage of the Roman Republic* (in *Essays in Roman Coinage presented to H. Mattingly*, Oxford, 1956, pp. 63-95), p. 68. Sur le thème folklorique du type Romulus et Rémus, cf. A. H. KRAPPE, *Acca Larentia* (*American Journal of Archaeology*, 46/1942, pp. 490-499); *id.*, *Animal Children* (*California Folklore Quarterly*, 3/1944, pp. 45-52). Sur Romulus et Rémus et la double royauté, cf. A. B. COOK, *Zeus*, II, pp. 440 sq., III, 2, p. 1134. Sur les jumeaux Romulus et Rémus et leurs pendants dans d'autres traditions indo-européennes, cf. G. DUMÉZIL, *La saga de Hadingus* (Paris, 1953), pp. 114-130, 151-154; *id.*, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Paris, 1956), pp. 20-21; *id.*, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens* (Paris, 1958), pp. 86-88, 106.

*asylum* se trouvait sous la protection du dieu Lucoris. Or, Lucoris était identifié avec Lykoreus de Delphes, lui-même un dieu-loup <sup>24</sup>).

Enfin, une troisième hypothèse, susceptible d'expliquer le nom des Daces, met en vedette la capacité de se transformer rituellement en loup. Une transformation semblable peut se rattacher soit à la lykanthropie proprement dite — phénomène très répandu, mais attesté plus spécialement dans la zone balkano-carpathique —, soit à une imitation rituelle du comportement et de l'aspect extérieur du loup. L'imitation rituelle du loup caractérise spécifiquement les initiations militaires et, partant, les *Männerbünde*, les confréries secrètes de guerriers. Il y a des raisons de croire que ce sont de tels rites et croyances, solidaires d'une idéologie guerrière, qui ont rendu possible l'assimilation des fugitifs, des exilés et des proscrits aux loups. Pour subsister, ces hors-la-loi se comportaient comme des bandes de jeunes guerriers, c'est-à-dire en véritables „loups”.

Les travaux de Lily Weiser, Otto Höfler, Stig Wikander, Geo Widengren, H. Jeanmaire et Georges Dumézil ont fait sensiblement avancer la connaissance des confréries militaires indo-européennes, surtout de leur idéologie religieuse et de leurs rituels initiatiques. Dans le monde germanique <sup>25</sup>) ces confréries étaient encore vivantes à la fin de la *Völkerwanderung*. Chez les Iraniens, elles sont attestées au temps de Zarathustra, mais comme une partie du vocabulaire spécifique des *Männerbünde* se retrouve également dans les textes védiques, il n'y a pas de doute que les groupements des jeunes guerriers existaient déjà à l'époque indo-iranienne <sup>26</sup>). G. Dumézil <sup>27</sup>) a démontré la survivance de certaines initiations militaires chez les Celtes et les Romains, et H. Jeanmaire a décelé les traces des rituels initiatiques chez les Lacédémoniens <sup>28</sup>). Il semble donc que les Indo-Européens partageaient un système commun de croyances et rituels spécifiques aux jeunes guer-

24) Cf. F. ALTHEIM, *Roman Religion*, pp. 260 sq. Sur le nom du dieu-loup, cf. P. KRETSCHMER, *Der Name der Lykier*, pp. 15 sq.

25) Cf. OTTO HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a.M., 1934); JAN DE VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2e éd., I-II (1956-57), spéc. I, 453 sq., 492 sq.

26) STIG WIKANDER, *Der Arische Männerbund* (Lund, 1938); id., *Vayu*, I (Upsala-Leipzig, 1941).

27) Cf. surtout HORACE et les *Curiaces* (Paris, 1942); id., *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939).

28) H. JEANMAIRE, *Couroï et Courètes*, pp. 540 sq.

riers. (Nous verrons plus loin si c'était une initiation de la jeunesse masculine tout entière, ou seulement d'une classe).

Or, l'essentiel de l'initiation militaire consistait dans la transformation rituelle du jeune guerrier en fauve. Il ne s'agissait pas uniquement de bravoure, de force physique ou d'endurance, mais „d'une expérience magico-religieuse qui modifiait radicalement le mode d'être du jeune guerrier. Celui-ci devait transmuier son humanité par un accès de furie agressive et terrifiante, qui l'assimilait aux carnassiers enragés" <sup>29</sup>). Chez les anciens Germains, les guerriers-fauves étaient nommées *berserkir*, litt. „les guerriers à enveloppe (*serker*) d'ours". On les connaissait aussi sous le nom d'*úlfrhêðnarr*, „hommes à peau de loup" <sup>30</sup>). Sur la plaque de bronze de Torslunda, on peut voir le travestissement d'un guerrier en loup <sup>31</sup>). Il y a donc deux faits à retenir: 1) on devenait guerrier redoutable en s'assimilant magiquement le comportement du fauve, spécialement celui du loup; 2) on revêtait rituellement la peau du loup, soit pour partager le mode d'être du carnassier, soit pour signifier qu'on était devenu un „loup".

Ce qui intéresse notre recherche, c'est le fait qu'on obtenait la transformation en loup par le revêtement rituel de la peau, opération précédée ou suivie d'un changement radical de comportement. Aussi longtemps qu'on était enveloppé dans la peau de l'animal, on n'était plus un homme, on était le carnassier même: non seulement on était un guerrier féroce et invincible, possédé par le *furor heroicus*, mais on n'avait plus rien d'humain; bref, on ne se sentait plus lié par les lois et coutumes des hommes. En effet, les jeunes guerriers, non contents de s'attribuer le droit de rapine et de terroriser la communauté pendant leurs assemblées rituelles, étaient susceptibles de se comporter en carnassiers, en dévorant, par exemple, de la chair humaine. Des croyances dans la lykanthropie rituelle ou extatique sont attestées aussi bien chez les membres des sociétés secrètes nord-américaines et africaines <sup>32</sup>),

29) M. ELIADE, *Birth and Rebirth*, p. 84.

30) Sur les *berserkir* et les *úlfrhêðnarr*, cf. *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, 1845, sq.; O. HÖFLER, *op. cit.* pp. 170 sq.; Lily WEISER, *Altgermanische Jünglingsweihe u. Männerbünde* (Baden, 1927), p. 44; G. DUMÉZIL, *Mythes et Dieux des Germains*, pp. 81 sq.; J. DE VRIES, *op. cit.* I, pp. 454 sq.

31) J. DE VRIES, *op. cit.* I, pl. XI. Cf. aussi O. HÖFLER, *op. cit.* pp. 56 sq.; Karl HAUCH, *Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums* (*Jahrbuch für Franckische Landesforschung*, 14/1954, pp. 9-66), pp. 47 sq.

32) Cf. M. ELIADE, *Birth and Rebirth*, pp. 70 sq.

que chez les Germains <sup>33</sup>), les Grecs <sup>34</sup>), les Iraniens et les Indiens <sup>35</sup>). Qu'il y ait eu des cas réels de lykanthropie anthropophagique, il n'y a aucune raison d'en douter. Les sociétés africaines dites „des léopards” constituent le meilleur exemple <sup>36</sup>). Mais ce ne sont pas de tels cas sporadiques de „lykanthropie” qui peuvent rendre compte de la diffusion et de la persistance des croyances dans les „homme-loups”. C'est au contraire, l'existence des confréries des jeunes guerriers, ou des magiciens, revêtus ou non de peaux de loups, mais se comportant comme des carnassiers, qui explique la diffusion des croyances dans la lykanthropie.

Les textes iraniens <sup>37</sup>) parlent à plusieurs reprises des „loups à deux pattes”, c'est-à-dire des membres des *Männerbünde*. Le *Dēnkart* <sup>38</sup>) affirme même que les „loups à deux pattes” sont „plus meurtriers que les loups à quatre pattes” <sup>39</sup>). D'autres textes les désignent sous le terme de *keresa*, „brigands, rôdeurs”, qui se déplacent la nuit <sup>40</sup>). On insiste longuement sur le fait qu'ils se nourrissent de cadavres <sup>41</sup>), mais, sans exclure la possibilité de vrais repas cannibales <sup>42</sup>), il semble qu'il s'agisse plus vraisemblablement d'un cliché utilisé à fin polémique par les zarathustriens contre les membres de ces *Männerbünde* qui, à l'occasion de leurs cérémonies, terrorisaient les villages <sup>43</sup>) et dont la manière de vivre était si différente de celle des paysans et pasteurs iraniens. En tout cas, on parle également de leurs orgies extatiques.

33) Cf. les références dans M. ELIADE, *op. cit.* pp. 81 sq., 156.

34) A. B. COOK, *Zeus*, I, p. 81 sq.; J. PRZYLUCKI, *Les confréries des loups-garous dans les sociétés indo-européennes* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 121/1940, pp. 128-145); EISLER, *op. cit.* pp. 141 sq.

35) Cf. E. ARBMAN, *Rudra* (Uppsala, 1922), pp. 266 sq.; G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig, 1938), pp. 334 sq.

36) Cf. R. EISLER, *op. cit.*, pp. 148 sq., 160 sq.; voir aussi Birger LINDSKOG, *African Leopard Man* (Uppsala, 1954).

37) Étudiés par Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund*, pp. 64 sq. et G. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, pp. 328 sq., 344.

38) WIDENGREN, *op. cit.* p. 328.

39) *Ayās*, épithète typique des Maruts, signifie „indomptable sauvage” (WIKANDER, *op. cit.* p. 43, se référant à GELDNER, *Vedische Studien*, I, pp. 227 sq.).

40) WIDENGREN, *op. cit.* p. 330.

41) WIDENGREN, *ibid.* pp. 331 sq.

42) Cf. les exemples africains cités par WIDENGREN, *ibid.* pp. 332. Pour l'Inde, cf. ARBMAN, *Rudra*, pp. 266 sq. et M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 294 sq., 401-402.

43) Sur la terrorisation des villages, cf. WIDENGREN, *op. cit.* pp. 334 sq.; M. ELIADE, *Birth and Rebirth*, pp. 82 sq., 156-57 (n. 10).

c'est-à-dire de la boisson enivrante qui les aidait à se transformer en bêtes fauves. Parmi les ancêtres des Achéménides figurait aussi une famille *saka haumavarka*. Bartholomae et Wikander <sup>44</sup>) interprètent ce nom : „ceux qui se transforment en loups (*varka*), dans l'extase provoquée par le soma (*hauma*)”. Or, on sait que, jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, les réunions des jeunes gens comportaient également un banquet avec des victuailles volées ou obtenues de vive force, surtout des boissons alcooliques.

Les insignes spécifiques des *Männerbünde* (*mairiya*) indo-iraniens étaient la „massue ensanglantée” et l'étendard (*drafša*) <sup>45</sup>). Comme l'écrit Wikander <sup>46</sup>), la massue ensanglantée servait dans le rituel spécifique des *Männerbünde* iraniens, l'abattement cérémoniel du boeuf. La massue est devenue le symbole des „guerriers-fauves” iraniens <sup>47</sup>). C'est par excellence l'arme du guerrier archaïque. Comme il arrive aux outils d'une très haute antiquité, la massue garde sa valeur d'instrument culturel lorsque son usage militaire a fait place à d'autres armes, plus modernes. En outre, la massue s'est maintenue comme l'arme par excellence des paysans et des pasteurs <sup>48</sup>). C'est ainsi qu'elle est restée l'arme des paysans roumains pendant tout le moyen âge et jusqu'aux temps modernes, et qu'elle est encore l'arme spécifique dans les „jeux des jeunes gens”, où subsiste toujours le souvenir des confréries initiatiques.

Notons encore une analogie entre les Iraniens et les Daces. Selon la tradition transmise par *Shah-namch*, l'étendard perse portait un emblème de loup <sup>49</sup>). Une peinture murale du Turkestan représente un étendard composé d'un loup ou d'un dragon à tête de loup <sup>50</sup>). A l'époque parthe, dans le nord-ouest de l'Iran et en Arménie, les corps d'élite de l'armée — qui constituaient d'ailleurs des *Männerbünde* — étaient nommés „dragons” et disposaient d'étendards en forme de dragon. Les jeunes guerriers aimaient porter un casque avec une figure de dra-

44) Cf. WIKANDER, *op. cit.* p. 64. Cf. aussi J. PRZYLUKSI, *Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes*.

45) Cf. WIKANDER, *op. cit.* pp. 60 sq.; *id.*, *Vayu*, pp. 139 sq., 157 sq.; G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte* (*Numen*, 1/1954, pp. 16-83; 2/1955, pp. 47-134), I, p. 66.

46) *Der arische Männerbund*, p. 99.

47) WIKANDER, *ibid.* p. 60; *id.*, *Vayu*, pp. 168 sq.

48) Cf. WIDENGREN, *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze* (*Orientalia Suecana*, II, 1953, pp. 40-111), pp. 93 sq.

49) Cf. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, p. 343.

50) Cf. F. ALTHEIM, *Attila und die Hunen* (Baden-Baden, 1951), p. 37.

gon<sup>51</sup>). Or, on sait que l'étendard des Daces représentait un loup à corps de dragon<sup>52</sup>). La pénétration de l'étendard muni d'un *draco* dans les armées romaines du Bas-Empire a été due, très probablement, à une influence parthe ou dace<sup>53</sup>).

Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet dans un article consacré au symbolisme de l'étendard dace. Rappelons pour l'instant que le dragon figurait aussi sur les étendards des Germains<sup>54</sup>). En outre, le loup se trouve représenté sur le sceptre découvert dans le „Ship-burial” de Sutton Hoo: il symbolisait très probablement l'ancêtre mythique de la famille royale<sup>55</sup>). Ajoutons que le thème onomastique Wulf-Wolf est extrêmement répandu chez les Germains<sup>56</sup>). Si l'on tient compte de tous les autres contextes où le loup joue un rôle important dans la mythologie et les rituels des Germains (*berserker*, *Männerbünde*, loups-garous, etc.), on peut en conclure que, si l'essentiel de ce complexe religieux semble bien indo-européen, une solidarité plus accentuée se laisse déceler entre les Iraniens, les Thraces et les Germains. Ce n'est pas ici le lieu de s'arrêter plus longuement sur ce problème<sup>57</sup>), mais il importait d'y faire allusion pour ne pas paraître limiter les symétries aux groupes thraco-phrygien et iranien.

51) Cf. WIDENGREN, *Numen*, I, p. 67. Voir également G. WIDENGREN, *Some remarks on Riding Costume and Articles of Dress among Iranian Peoples in Antiquity* (*Arctica, Studia Ethnographica Upsaliensia*, XI, Uppsala, 1956, pp. 228-276).

52) Cf. Vasile PÂRVAN, *Getica, o protoistorie a Daciei* (Bucuresti, 1926), 519 sq.

53) FIELIGER, dans P.-W. art. *draco* (p. 521), pense aux Parthes ou aux Daces; A. J. REINACH, s.v. *signum*, dans DAREMBERG-SAGLIO, p. 1321, croit que ce sont les Sarmates qui ont introduit le *draco* dans l'armée romaine. PÂRVAN (*op. cit.* p. 522), pense aux „Daces iranisés”. Pârvan trouve „les origines typologiques du dragon-enseigne” en Mésopotamie (p. ex. sur une stèle de Nebukadnezar I, 1120, „le dragon à la tête de bête et au corps de serpent”).

54) Cf. Karl HAUCK, *Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums*, p. 33. Odhin-Wodan lui-même était représenté comme aigle, dragon (cf. HAUCK, p. 38, n. 153) ou monstre marin. Ces trois types d'animaux reproduits sur le *signum*, symbolisent les trois régions cosmiques — air, terre, eau — et, par conséquent, constituent le symbole par excellence du Cosmocrator (cf. HAUCK, pp. 34 sq.).

55) Cf. HAUCK, *op. cit.* p. 50.

56) Cf. la bibliographie dans HAUCK, p. 50, n. 223. L'usage d'appeler les chefs d'après le nom d'un animal est attesté chez tous les peuples altaïques. Cf. HAUSING (F. ALTHEIM et HAUSSING, *Die Hunen in Ost Europa*, 1958), pp. 25 sq.

57) Cf. J. WIESNER, *Fahren und Reiten in Alteuropa u. im alten Orient* (*Der alte Orient*, 38, 1939), pp. 80 sq.; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 130 sq., WIKANDER, *Vayu*, 93 sq. Cf. aussi M. ELIADE, *Le 'dieu lieu' et le symbolisme des noeuds* (= *Images et Symboles*, 1952, pp. 135 sq.).



Ajoutons que les étendards à tête de loup sont attestés chez les Tu-kiu <sup>58</sup>), une branche des Hiong-nou. Ceux-ci se prétendaient issus d'une Louve mythique <sup>59</sup>). Chaque année, le khan des Tu-kiu offrait un sacrifice à la Louve dans la grotte même où elle passait pour avoir mis bas. Les membres de la garde du corps du roi étaient appelés „loups” et, pendant le combat, ils portaient un étendard surmonté d'une louve dorée <sup>60</sup>). Comme nous l'avons déjà dit, le mythe de la descendance d'une louve ou d'un loup est largement répandu chez les Turco-Tatars. Ce fait n'est pas sans importance pour l'intelligence du fonds commun des différentes conceptions religieuses discutées dans cet article.

Revenant aux Daces, il semble assez probable que leur nom ethnique dérive, en dernière instance, de l'épithète rituelle d'une confrérie guerrière. Les étapes du processus par lequel l'appellatif rituel d'un groupe est devenu le nom de tout un peuple, nous échappent. (Nous ne sommes d'ailleurs pas mieux renseignés pour les autres populations européennes à nom de loup). Mais on peut se représenter les choses de deux façons : 1) ou bien, grâce à l'héroïsme et à la férocité de la jeunesse guerrière d'une tribu, son épithète rituelle — les „loups” — est devenu le nom de l'ensemble de la tribu; 2) ou bien, l'épithète rituelle d'un groupe de jeunes immigrants victorieux a été acceptée par les aborigènes vaincus et soumis. Dans ce dernier cas, on peut concevoir que les conquérants devinrent l'aristocratie militaire et la classe dominante. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile d'opter pour l'une de ces deux possibilités plutôt que pour l'autre. Ce qui est certain, c'est qu'un temps assez considérable a dû s'écouler avant que l'épithète rituelle d'un groupe se transforme dans le nom d'un peuple. Si l'on envisage la première hypothèse, le surnom d'une petite tribu s'est étendu aux autres tribus voisines à mesure que se cristallisaient des organisations politiques plus larges. Dans le deuxième cas, il faut tenir compte de la symbiose entre les immigrants victorieux et les aborigènes assujettis, processus plus ou moins long, mais se terminant fatalement par l'assimilation des premiers.

Quelle qu'ait été l'origine de leur éponyme — épithète rituelle de la

<sup>58</sup>) Voir Freda KRETSCHMAR, *Hundesstammvater und Kerberos*, I (Stuttgart, 1938), p. 5, figs. 1-3.

<sup>59</sup>) F. KRETSCHMAR, *op. cit.* I, p. 6; W. RADLOFF, *Aus Sibirien* (Leipzig, 1893), I, p. 131.

<sup>60</sup>) F. KRETSCHMAR, *op. cit.*, I, p. 6; W. RADLOFF, *op. cit.* I, p. 129; J. J. M. DE GROOT, *The religious System of China*, (Leiden, 1892 ff.), IV, p. 270.



jeunesse guerrière ou surnom d'un groupe d'immigrants victorieux — les Daces étaient certainement conscients des rapports entre le loup et la guerre : à preuve, le symbolisme de leur étendard. Au début, le nom de Daces se référait à une des tribus thraces du Nord-Ouest de la Dacie (Strabon, 304 : VII, 3, 12). En général, le nom des Gètes est plus répandu vers le Pont Euxin, des Balkans jusqu'au Dniester (où se situaient les Tyregétai), tandis que le nom des Daces est plus fréquent dans le Nord-Ouest, l'Ouest et le Sud (\*Dakidava dans le Nord-Ouest de la Dacie, les Daurii en Dalmatie, les Daoi et Dioi de Rhodope, etc <sup>61</sup>). Le nom de Daces, utilisé par les auteurs latins, s'impose surtout aux temps de Boerebista et de Décébal, alors que l'unité et l'organisation politique du pays étaient à l'apogée, et que, aux dires de Strabon (305 : VII, 3, 13), l'armée dace pouvait mobiliser 200.000 hommes. L'épithète rituelle guerrière a triomphé au moment de l'expansion maxima, politique et militaire, du royaume. C'était le triomphe des jeunes „loups”. Jules César avait bien compris le danger que représentait cette nouvelle puissance militaire, et se préparait à attaquer les „loups” du Danube lorsqu'il fut assassiné.

Pârvan <sup>62</sup>) croyait que le nom des Daces (comme d'ailleurs celui des Gètes) était scythe; autrement dit, il aurait passé des conquérants iraniens aux populations thraces des Carpathes. Bien que plausible, l'origine scythe du nom des Daces ne nous semble pas démontrée. Comme nous l'avons dit, la racine *dhāu-*, „étrangler”, se trouve dans le nom phrygien du loup, *dāos* <sup>63</sup>). La toponymie de la Dacie a conservé un caractère thrace marqué, même dans les régions occupées par les Scythes <sup>64</sup>). D'ailleurs la persistance de l'onomastique thraco-phrygienne (cimmérienne) au nord de la Mer Noire, là où les Scythes s'établirent en grand nombre dès le VIII<sup>e</sup> siècle, illustre d'une manière éclatante le phénomène de la survivance de l'élément aborigène sous la domination d'une minorité militaire iranienne <sup>65</sup>). On s'accorde aujourd'hui à réduire à

61) Cf. V. PÂRVAN, *Getica*, p. 284.

62) Cf. *Getica*, p. 286.

63) Cf. plus haut, note 5, la remarque de F. ALTHEIM sur la formation du nom *dācus*. Ceci renforce, il nous semble, l'hypothèse qu'il s'agissait d'une transformation rituelle en loup, impliquant la solidarité mystique avec une divinité de la guerre susceptible de se manifester lykomorphe (comme Mars, par exemple).

64) Cf. PÂRVAN, *op. cit.* pp. 285 sq., 753.

65) E. BENVENISTE a observé que les renseignements transmis par Hérodote IV, 5-10, sur les Scythes déclarés de provenance grecque, décèlent une onomastique thraco-phrygienne; cf. *Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales* (*Journal*

des proportions plutôt modestes l'apport des Scythes à la culture dace. Même dans la zone transylvaine, où ils se sont maintenus jusqu'au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., les Scythes n'ont pas réussi à transformer la civilisation indigène <sup>66</sup>). Puisque les Daces se rappelaient qu'ils étaient anciennement nommés *dáoi*, il n'est pas exclu que cet appellatif soit d'origine cimmérienne. En effet, les Cimmériens avaient habité une partie de la Dacie, spécialement la région des Carpathes. Les Cimmériens étaient un peuple thraco-phrygien avec certains éléments iraniens. Si l'on préfère expliquer le nom de Daces par l'iranien, il faut penser plutôt aux éléments iraniens archaïques attestés chez les Cimmériens qu'à l'apport assez récent des Scythes <sup>67</sup>).

En tout cas, l'archaïsme du complexe religieux du loup est indubitable. Le loup est déjà présent dans la civilisation néolithique de Vinča : on y a mis à jour aussi bien des statuettes de chiens-loups que des figurines assez rudimentaires où l'on a vu des danseurs à masque de loup <sup>68</sup>). En ce qui concerne ces derniers objets, — et à supposer que leur interprétation est correcte —, il est impossible de décider s'ils indiquent des rites initiatiques guerriers (de type iranien ou germanique), ou des cérémonies saisonnières pendant lesquelles les jeunes gens revêtent des masques de loup. De telles cérémonies sont encore populaires dans les Balkans, en Roumanie, surtout pendant les 12 jours de la veille de Noël à l'Épiphanie <sup>69</sup>). Originellement c'étaient des cérémonies en relation

---

*Asiatique*, 230/1938, pp. 527-550). Des noms thraces persistent même dans le royaume scythe du Bosphore Cimmérien jusqu'à l'époque gréco-romaine (cf. M. ROSTOVITZ, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 39).

66) D. BERCIU, *A propos de la genèse de la civilisation Latène chez les Gétos-Daces* (Dacia, N. S., 1/1957, pp. 133-142), pp. 137 sq. : „Le rôle du facteur scythique apparaît moins important que celui des autres facteurs externes” (*ibid.* p. 138). Cf. aussi Radu VULPE, *La civilisation dace et ses problèmes à la lumière des dernières fouilles de Poiana, en Basse Moldavie* (Dacia, N. S., 1/1957, pp. 143-164), spéc. p. 157, 161.

67) Cf. Franz HANCAR, *Hallstadt-Kaukasus. Ein Beitrag zur Klärung des Kimmierproblem* (Mitt. d. Oesterr. Gesell. f. Anthropologie, Ethnologie u. Prähistorie, 73-74/1947, pp. 152 sq.) ; J. HARMATTA, *Le problème cimmérien* (Archaeologiai Ertesítő, 1948, pp. 49 sq.) ; R. PITTIONI, *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur* (Wien, 1949), pp. 255 sq. ; R. HEINE-GELDERN, *Das Tocharerproblem und die Pontische Wanderung* (Sacculum, 2/1951, pp. 225-255), spéc. 245 sq. Voir aussi K. JETTMAR, dans K. J. NARR et alii, *Abriss der Vorgeschichte* (München, 1957), pp. 156 sq.

68) Pia LAVIOSA ZAMBOTTI, *I Balcani e l'Italia nella Preistoria* (Como, 1954), fig. 13-14, 16, et pag. 184 sq.

69) F. KRETSCHMAR, *op. cit.* II, p. 251 ; G. Dumézil, *Le Problème des Cen-*

avec le retour périodique des morts et qui comportaient toutes sortes de masques animalesques : cheval, loup, chèvre, ours, etc.<sup>70</sup>). Ce scénario rituel n'appartient pas à l'horizon religieux que nous étudions. Aussi n'avons-nous pas à le discuter ici, pas plus que nous n'avons à considérer les aspects de la mythologie et du rituel du Loup dans le Proche-Orient antique. Il n'est pas question d'examiner dans ces quelques pages le dossier considérable de F. Kretschmar. Notre recherche se limite forcément aux faits susceptibles d'expliquer la transformation d'une épithète initiatique guerrière en éponyme ethnique.

Il importe donc de faire la distinction non seulement entre les différents complexes religieux cristallisés autour d'un Loup mythique, mais aussi entre les diverses expressions d'un même complexe. En somme, la source première de toutes ces créations se trouve dans l'univers religieux du chasseur primitif : c'est un univers dominé par la solidarité mystique entre le chasseur et le gibier<sup>71</sup>); la plupart du temps la solidarité est révélée ou régie par un Seigneur (ou une Mère) des Animaux. C'est une telle conception religieuse qui rend intelligible les mythes de la descendance d'un peuple nomade d'un carnassier (loup, lion, léopard, etc.). Le carnassier est le chasseur exemplaire. Un autre aspect important est le rituel initiatique et le mythe qui lui sert de justification : un Animal primordial tuait les hommes afin de les ressusciter initiés, c'est-à-dire transformés en carnassiers; l'Animal a finalement été abattu, et cet événement est rituellement réactualisé pendant les cérémonies d'initiation; mais en revêtant la peau d'une bête fauve, l'initiant ressuscite, non plus comme un être humain, mais en tant que l'Animal primordial, fondateur supposé du mystère. Autrement dit, l'Animal mythique ressuscite de pair avec l'initiant. Un tel complexe mythico-rituel est clairement attesté dans les cultures africaines de chasseurs<sup>72</sup>), mais il se rencontre aussi ailleurs<sup>73</sup>).

---

taures (Paris, 1929), passim; Waldemar LIUNGMANN, *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein* (Helsinki, 1937-38), pp. 738, 834, 1076, etc.

70) On trouvera la documentation dans les ouvrages de Dumézil et Liungmann. Cf. aussi Evel GASPARINI, *I Riti popolari slavi* (Venezia, 1952), pp. 26 sq.

71) Karl MEULI, *Griechische Opferbräuche* (*Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel 1946, pp. 185-288), spéc. 223 sq.; A. FRIEDRICH, *Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum* (*Paideuma*, II, 1-2/1941); H. FINDEISEN, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne* (Stuttgart, 1956).

72) Cf. H. STRAUBE, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 198 sq.

73) Cf. M. ELIADE, *Birth and Rebirth*, pp. 23 sq.

Une conception similaire se laisse saisir dans les rites initiatiques des Kwakiutl. L'initiation des garçons constitue la répétition d'un événement mythique : le premier possesseur du rituel était le Loup; son frère, le Vison, ayant trouvé un jour, dans la forêt, les enfants du Loup, les tua et, devenu le possesseur du rite, prit le nom de „Loup”. La porte de la hutte initiatique avait autrefois la forme d'une gueule de loup. Dans cette hutte initiatique, les jeunes *hamatsa* — les membres de la Société des Cannibales — achevaient leur transformation en Loups : en dévorant des cadavres, ils étaient possédés par une sorte de folie furieuse, pendant laquelle ils mordaient les voisins et avalaient des morceaux de chair crue <sup>74</sup>). Comme l'a déjà remarqué Dumézil, le comportement du jeune *hamatsa* rappelle celui du *bersekr* germanique possédé par le *wut*, par le *furor heroicus* <sup>75</sup>).

C'est à cette phase du complexe magico-religieux du loup qu'appartiennent aussi bien les réinterprétations et les revalorisations des *Männerbünde* et des initiations militaires, que les croyances à la lycanthropie et aux loups-garous <sup>76</sup>). Le guerrier est le chasseur par excellence; comme celui-ci, il a son modèle dans le comportement d'un carnassier. On est un guerrier-fauve par droit de naissance, lorsqu'on descend d'un Ancêtre-Loup (comme c'est le cas pour certaines tribus ou certaines familles de chefs en Asie Centrale) — ou on le devient par initiation, par la transformation rituelle en carnassier (les *mairiya* indo-iraniens, les *berserker*, etc.). Chez les Koryak et chez certaines tribus nord-américaines (Kwakiutl, etc.), des danses de loup sont exécutées avant le départ pour la guerre <sup>77</sup>). On se prépare au combat par une transformation magique en loup. Il s'agit, dans ce cas, d'une opération collective — tandis que le *bersekr* germanique obtenait individuellement la transmutation en bête fauve.

Bref, on partage le mode d'être d'un carnassier 1) par le simple fait qu'on descend d'un Animal mythique, 2) par le revêtement rituel

74) Cf. l'essentiel du dossier et la bibliographie dans Werner MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), spéc. 65 sq. et M. ELIADE, *Birth and Rebirth*, pp. 68 sq.

75) Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), pp. 42 sq.

76) Le rôle du loup dans le chamanisme nord-asiatique est un phénomène plus ancien. En général, le chamanisme précède les différentes formes de la magie guerrière.

77) Cf. F. KRETSCHMAR, *op. cit.* II, p. 257; cf. fig. p. 121, représentent la danse du loup chez les Kwakiutl.

de la peau d'un fauve (répétition d'un événement primordial, ayant comme résultat l'assimilation de l'essence de l'animal), 3) par l'expérience de l'initiation chamanique ou militaire. La lycanthropie et les différentes croyances aux loups-garous, sont des phénomènes similaires, mais indépendants de ce complexe magico-religieux. Selon Hérodote (IV, 105), les Neuroi se transformaient en loups chaque année <sup>78</sup>). Cette périodicité indique vraisemblablement des cérémonies annuelles, pendant lesquelles on revêtait des peaux et des masques de loup — soit à l'occasion de l'initiation des jeunes gens, soit pour figurer le retour des morts. (D'ailleurs, ces deux cérémonies se célèbrent généralement ensemble) <sup>79</sup>). Mais la plupart des croyances folkloriques concernant les loups-garous ont rapport à la transformation individuelle en carnassier. Certains cas peuvent s'expliquer par la survivance des „initiations spontanées”; il s'agit d'un phénomène retardataire, sorte de redécouverte spontanée des scénarios rituels périmés ou complètement transformés. On a remarqué, à maintes reprises, la symétrie entre les initiations des *berserkir* et la transformation en loups-garous <sup>80</sup>). On peut en conclure qu'un grand nombre de légendes et croyances populaires concernant les loups-garous <sup>81</sup>) se laisse expliquer par un processus de folklorisation, c'est-à-dire par la projection dans le monde imaginaire de rituels concrets, soit chamaniques soit d'initiation guerrière.

L'élément d'unité de toutes ces croyances est constitué par l'expérience magico-religieuse de la solidarité mystique avec le loup, quel que soit le moyen utilisé pour l'obtenir: anthropophagie, *furor heroicus*, initiation par revêtement de la peau, ivresse cérémonielle, rapine, etc. La découverte d'une telle solidarité mystique avec le fauve exemplaire

78) Sur la transformation périodique en loup en Arcadie, cf. A. B. COOK, *Zeus*, I, pp. 71 sq. Voir aussi M. SCHUSTER, *Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauenmärchen bei Petronius* (*Wiener Studien*, 1930, XLVIII, pp. 149-178); W. KROLL, *Etwas vom Werwolf* (*ibid.* 1937, LV, pp. 168-172).

79) Cf. p. ex. OTTO HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 45 sq. et passim; voir aussi ALEXANDER SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* (*Wiener Beiträge für Kulturgeschichte u. Linguistik*, Wien, 1936, pp. 675-764), pp. 738 sq.

80) O. HÖFLER, *op. cit.*, pp. 27 sq.; G. DUMÉZIL, *Mythes et Dieux des Germains* (Paris, 1939), pp. 83 sq.

81) La bibliographie des loups-garous est immense: on trouvera l'essentiel dans W. HERTZ, *Der Werwolf* (Stuttgart, 1862); W. FISCHER, *Dämonische Wesen, Vampir u. Werwolf in Geschichte u. Sage* (Stuttgart, 1906); MONTAGUE SUMMERS, *The Werewolf* (London, 1933); F. KRETSCHMAR, *op. cit.* II, pp. 184 sq.; R. EISLER, *Man into Wolf*, pp. 146-47 (bibliographie).

constitue toujours une expérience personnelle; seule une telle expérience amène le changement total de comportement, la transformation d'un être humain en carnassier. Mais l'expérience est rendue possible par le mythe d'origine, autrement dit par la réactualisation d'un événement primordial qui a eu lieu au commencement du Temps. En effet, aussi bien l'Ancêtre mythique lykomorphe, que le Fondateur mythique du mystère de l'initiation, ou le Premier Chaman, ou le Premier Guerrier, ont effectué certaines actions décisives *in illo tempore*. Ces actions sont devenues par la suite les modèles paradigmatiques à imiter. On arrive à se transformer en loup dans la mesure où l'on sort de soi-même et du temps présent, où l'on devient contemporain de l'événement mythique.

La récupération rituelle du Temps originel est un comportement religieux archaïque suffisamment éclairé par des recherches récentes pour qu'on puisse se dispenser d'y insister. Considérées dans cette perspective, les différentes valorisations religieuses de la solidarité mystique entre le Loup et le guerrier, se laissent expliquer comme des expressions variées d'une même expérience fondamentale. La grande chasse, comme l'initiation, ou la guerre, ou l'invasion et l'occupation d'un territoire, sont des activités pourvues de modèles mythiques : *in illo tempore*, un carnassier surnaturel les a effectuées pour la première fois. Par conséquent, on devient un chasseur renommé, un guerrier redoutable, un conquérant, dans la mesure où l'on réactualise le mythe, c'est-à-dire où l'on partage le comportement du carnassier et répète l'événement primordial. Ainsi, bien qu'ils appartiennent à des moments historiques différents et représentent des expressions culturelles indépendantes, on décèle une analogie structurelle entre la poursuite collective du gibier, la guerre <sup>82</sup>), l'invasion d'un territoire par un groupe d'immigrés et le comportement des fugitifs et des hors-la-loi. Tous ceux qui effectuent une de ces opérations, se comportent en loups, puisque, d'un certain point de vue et pour des raisons différentes, ils sont en train de „fonder un monde". Autrement dit, en imitant le modèle mythique, ils espèrent commencer une existence paradigmatique, ils se veulent délivrés de la faiblesse, de l'impuissance ou de la malchance liées à la condition humaine.

---

82) Cf. Karl MEULI, *Ein altpersischer Kriegsbrauch* (= *Westöstliche Abhandlungen. Festschrift Rudolf Tschudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86), sur la structure commune des techniques de chasse et de guerre chez les Iraniens et les Turco-Mongols.



Dans le Sud-Est européen et la région méditerranéenne, de telles idéologies religieuses archaïques ont été modifiées et finalement refoulées par des influences culturelles orientales et égéennes. A l'époque historique on ne retrouve, en Grèce, en Italie et dans la péninsule balkanique, que des fragments mythologiques et certaines traces des rituels initiatiques. Le nom originel des Daces doit être rangé parmi ces reliques mutilées, à côté des fragments plus illustres, comme la légende de Romulus et de Rémus. Certes, une partie de cet héritage a survécu sous la forme des coutumes populaires et des créations folkloriques, dans ces régions par excellence conservatrices que sont les Balkans et les Carpathes. Nous ne pensons pas seulement à la croyance aux loups-garous, mais aussi à certaines coutumes et, surtout, au folklore des loups. Saint Sava et Saint Théodore en Yougoslavie, Saint Pierre en Roumanie, sont considérés comme les patrons des loups<sup>83</sup>). Toute une étude reste à faire sur l'ensemble de ces coutumes et croyances archaïques survivant dans la zone balkano-carpathique.

Pour conclure ces remarques, disons un mot de ce qu'on pourrait appeler la dimension mythique de l'histoire des Daces. Il est significatif que le seul peuple qui a réussi à vaincre définitivement les Daces, qui a occupé et colonisé leur pays et leur a imposé la langue, ait été le peuple romain; un peuple dont le mythe généalogique s'était constitué autour de Romulus et Rémus, les enfants du Dieu-Loup, Mars, allaités et élevés par la Louve du Capitole. Le résultat de cette conquête et de cette assimilation fut la naissance du peuple roumain. Dans la perspective mythologique de l'histoire, on pourrait dire que ce peuple fut engendré *sous le signe du Loup*, c'est-à-dire prédestiné aux guerres, aux invasions et aux émigrations. Le Loup apparut pour la troisième fois dans l'horizon mythique de l'histoire des Daco-Romains et de leurs descendants. En effet, les principautés roumaines ont été fondées à la suite des grandes invasions de Gengiz-Khan et de ses successeurs. Or, le mythe généalogique des Gengizkhanides proclame que leur ancêtre était un Loup gris, qui descendit du Ciel et s'unit avec une biche...

83) Cf. Pia LAVIOSA ZAMBOTTI, *op. cit.* p. 186, sur les faits balkaniques. Voir aussi Octavian BUHOIU, *Le Folklore roumain de printemps* (thèse dactylographiée, Université de Paris, 1957), pp. 127 sq., etc.

# THE INTERRELATIONSHIP BETWEEN RELIGION AND MAGIC IN HITTITE RELIGION

BY

ARVID S. KAPELRUD

Oslo

The question of the interrelationship between religion and magic has often been touched upon by scholars. It has been so especially since the works of EDWARD B. TYLOR<sup>1)</sup> and J. G. FRAZER<sup>2)</sup>, who helped to draw the lines in a clearer way, even if their solutions can no longer be accepted as the definite ones.

The interest has mainly been concentrated on the interrelationship of magic and religion in primitive religion. Frazer, however, tried to trace the relation between the two phenomena during the centuries, in several cultures, thereby finding that magic represents the simplest and most elementary processes of the mind and thus is historically the former<sup>3)</sup>. Religion is more complicated and came later, after the failure of magic in bringing about what it wanted was obvious. Religion and magic, in FRAZER's opinion, were founded upon "conflicting views of the universe"<sup>4)</sup> which were in the end irreconcilable. He was, however, fully aware of the fact that they were both existing side by side in many religions and he discussed their interrelationship in several cases.

For good reasons FRAZER did not discuss the interrelationship between religion and magic in Hittite religion, as the texts were not available to him. Actually it is first recently that they have been accessible to non-hittitologists in a greater measure, through good and reliable translations<sup>5)</sup>.

In Hittite texts we find religion and magic side by side. Both seem

---

1) *Primitive Culture*, London 1871.

2) *The Golden Bough: Study in Magic and Religion*, London 1890.

3) *Golden Bough*, vol. I, 3rd ed., 1913, pp. 233 ff.

4) *Op. cit.*, pp. 224 ff.

5) A series of translations with commentaries have been published, see the list in O.R. GURNEY, *The Hittites*, London 1952, pp. 224 f.

to have played an important part in Hittite life and culture. They are completely intermingled and it is sometimes difficult to say what is religion and what is magic, it may depend upon one's definition of the two<sup>6</sup>). This makes the interrelationship between the two even more interesting, as it creates some problems which have to be solved.

Hittite religion and magic are parts of an ancient, highly developed culture. Here is no "original" stage and no "primitive" people. The texts came from a people who had a long literary tradition. Priests and intellectuals have been working with these traditions through centuries, and we have to be aware, that they have been given a form which was demanded by tradition. We do not have Hittite religion and magic as they sprang from the mind of "savages" "originally", but in the form they had acquired through long use and through the form-building ability of a leading class.

This means actually that there may be many layers in Hittite religion and magic, and so even more as there is a marked foreign influence from Sumero-Akkadian and Hurrian culture. It is, however, very difficult, in most cases impossible, to pick out the different traditions from the different ages and cultures<sup>7</sup>). We have the texts now as they were formed by the literary leaders (who were also political and religious leaders?), and the literary form, style, choice of words etc., do not yield much help in picking out more ancient parts. We also do not know very much about what parts of Hittite culture were originally their own and how their religion and magic were before they started their wanderings towards the south.

I think it is right to stress the importance of these problems before we start upon an investigation of the vexed problem of the interrelationship between religion and magic in Hittite culture.

This investigation of how the interrelationship was between religion and magic among the Hittites is not intended to be a complete survey over Hittite religion and magic<sup>8</sup>). The discussion will be limited to the fields where they actually touch, meet or clash.

6) I shall come back to my definition of magic later. We shall also try to let the texts help us in forming the best definition, Cfr. MARETT, *The Threshold of Religion*, 2nd ed., London 1914, pp. 29, 38, 73, 190, and R. LOWIE, *Primitive Religion*, New York 1948, pp. 136 ff.

7) Cfr. GOETZE, in "Handbuch der Altertumswissenschaft", 3/1/3/1, pp. 123 ff.

8) Goetze's survey in "Handbuch der Altertumswissenschaft: Kleinasien", 1933, and his translation of Hittite texts will give the best available material for non-hittitologists for years to come.

The intermingling of religion and magic in Hittite culture can by no means be ascribed to faults of their religion. The latter is as genuine and personal as any found in the ancient Near East. So far as we can judge from the texts, the Hittites were a religious people, anxious to do the will of their gods: "The land of the Hittites is a land that is devoted to you, the gods. In the land of the Hittites we are accustomed to present to you pure and really holy sacrifices. In the land of the Hittites we are accustomed to show you, the gods, reverence" <sup>9</sup>). As far as we can see, these words were no empty words, they contained a reality. Some of the prayers left by Hittite kings, queens or persons of importance point clearly in the same direction, as e.g. the prayer of Kantuzilis for relief from his sufferings, and the prayers of Queen Pudu-khepa.

Complicated rituals and prescriptions for cultic use tell about a rich and varied religious life with its centre in the worship, as it took place in temples and other sacred places. There can be no doubt that not a few of these rituals have a character which points them out as being very close to magic.

It may be useful to consider the Telepinus Myth, which is in this way very characteristic <sup>10</sup>). An attempt at a short analysis from our point of view: that of investigating the interrelationship between religion and magic, will be made.

This text is usually called the Telepinus Myth, as it gives the myth of the disappearance of the god Telepinus and of how he was at last found and came back, restoring fertility and happiness. At the same time it is clear that the designation "myth" concerns its literary character, while its "place in life" (*Sitz im Leben*), as the text was handed down, with several rituals, was in the cult. Seen from one side, then, it may be called a myth, seen from another side, it is a cult text. This last designation means that the text was used in the worship, where the narrating parts were read loudly. They either accompanied certain acts performed before the audience or gave the theme for a cultic festival. The ritualistic parts were used when the prescribed rites were performed.

---

9) Prayer of Arnuwandas and Asmu-Nikkal, 1, 1-5, Goetze's translation, ANET, (Ancient Near Eastern Texts, Princeton University Press, 1950), p. 399. Text: KUB XVII, 21.

10) KUB XVII, 10. Several variants, indicating the popularity of this text.

The first part of the Telepinus text sets the stage, starts the action and points to the connection of the text with fertility, thus giving a clear cue to a right understanding of the text and to its "place in life".

The second part, the search of the vanished god, is of a typical narrating character. The style is easy and the flow of the narrative is streaming smoothly. Actually, this part is the kind of text that so often confuses commentators and make them declare that we have here an epic and that this must be pure literature, created just for the joy of telling<sup>11</sup>). The elaborate way of telling the story, the complicated action it involves, the fine details given: they all seem to point to a story told just for the fun of telling. The desperation caused among the gods by the action of Telepinus is narrated with a certain sense of humour.

And still it is all part of a greater whole, where the rituals play their important rôle. After the situation has been brought to a climax and a crisis where no solution of the difficulties seems to be at hand, there follows a direct address to Telepinus. He has started all the trouble, it must also be his duty to stop it again. An address of this kind is usually called a prayer, which it is also in this case. We have a genuine prayer, where Telepinus is asked to leave his anger and instead turn toward the king in favour<sup>12</sup>). "Here [I have] upthrusting sap [with which to purify thee]. Let it [invigorate] thy heart and thy soul, o Telepinus! Toward the king turn in favor!"<sup>13</sup>). The beginning of the tablet is mutilated, so we do not get any information about who is praying. It may be one of the cult personnel on behalf of the king or on behalf of the goddess Kamrusepas, whose rôle we shall discuss shortly later.

Many good things are offered to Telepinus, in order to make him calm down: "Here lies sesame. [Let his heart (and) his soul] be comforted by it. Here [lie] figs. Just as [figs] are sweet, even so let Te[lepinus' heart (and) soul] become sweet!"<sup>14</sup>). These are well known among the offerings, but the last sentences bring in a moment of great interest, as the thought here takes a special turn. Some further examples will make the whole thing clearer: "Here lies ointment. Let it

---

11) Cfr. the interesting parallel from Ras Shamra, "The Birth of the Gods", which may least of all look like a cult text.

12) TM, II, 10 ff.

13) TM, II, 9 ff. Goetze's translation, ANET pp. 126-28.

14) TM, II, 15 ff. Goetze's transl., ANET p. 127.

anoint Telepin[us' heart (and) soul]! Just as malt (and) malt-loaves are harmoniously fused, even so let thy soul be in harmony with the affairs of mankind! Just as spelt is clean, even so let Telepinus' soul become clean! Just as honey is sweet, as cream is smooth, even so let Telepinus' soul become sweet and become smooth!" 15).

Here we have the usual idea of sacrifice in the two first sentences. But then another idea appears, well known from magic, namely the principle: like produces like. I cannot discuss here the complicated phenomenology of sacrifice, but it is known that the sacrifice in its attitude often reminds of magic. In spite of the fact that a god is involved in the ritual cited above we must call the way of action and the kind of thinking represented typically magic. It is the type of magic which Frazer calls homoeopathic, where "like produces like", or "an effect resembles its cause" 16). The cult servant acting in this ritual is here actually doing the work of a magician, making an intense attempt to exorcise the bad humour from the mind of Telepinus. This is no longer prayer, no longer sacrifice, it is an attempt to create a new situation through an analogy. I prefer to call this "creative analogy", a phenomenon we shall be able to find in religion as well as in magic 17).

We are here clearly in the borderland between religion and magic. There will certainly be scholars who without hesitation will place the whole ritual mentioned above in the class of religion. According to Frazer's definition of religion they may do so with some right: "By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life" 18). But the magicians, even if they took "for granted that the course of nature is determined by the operation of immutable laws acting mechanically" 19), also had to handle with the gods. "In ancient Egypt, for example, the magicians claimed the power of compelling even the highest gods to do their bidding, and actually threatened them with destruction in case of disobedience" 20). As Goetze has pointed out, it never came that far in Hittite religion: "Der

---

15) TM, II, 22 ff.

16) *Golden Bough*, vol. I, 3rd ed., 1913, p. 52.

17) See on this point below, pp. 16-18.

18) *Golden Bough*, vol. I, 3rd ed., p. 222.

19) *Op. cit.* p. 224.

20) *Op. cit.* p. 225.



Schritt von der magischen Beeinflussung zum magischen Zwang ist nur klein, charakteristischerweise ist er bei den Hethitern niemals gemacht worden. Freilich preisen die Priester ihre Riten als unfehlbar und auch göttlichen Mächten gegenüber wirksam an, aber dadurch, dass Bitten und Gebete an die Gottheit zum Ritus gehören, geben sie selbst auch zu, dass man Götter nur durch religiöse Mittel gewinnen kann" <sup>21</sup>).

Even if there is no attempt here to compel Telepinus to change his mind, there is no doubt that it is a clear case of "magische Beeinflussung" (magical influence), an attempt at "creative analogy". The way in which the prayer ends is characteristic: "Let us set thee right, o Telepinus, into whatever state of mind is the right one!" <sup>22</sup>).

It is here the praying person who asks to be allowed to be active, indeed a curious prayer. At the same time it stresses the importance of the activity of another one than the god in question (Telepinus) and the free choice of this god as to his state of mind.

The ritual was supposed to work. No wonder, however, as the person supposed to be in charge of the whole ceremony was an important goddess, especially important in this connection. She is mentioned in T M, II, 1.35 and is probably also spoken of at the end of T M I. It is Kamrusepas, the goddess of magic and healing, who was, as it seems, commissioned to pacify Telepinus and to bring him back <sup>23</sup>). It is interesting that we have a special goddess for magic, a point which may be somewhat annoying seen from a Frazerian point of view. It must be said to be very appropriate that this goddess is brought into connection with the magically coloured ritual for bringing Telepinus back. It shows that already in the time when the ritual was written, and most probably earlier, the magical character of certain parts of it may have been felt.

This holds true even more for other parts of the ritual. In the following part Kamrusepas herself is presented as acting in the cult and her words are given <sup>24</sup>). Only a few of them are formed as a direct prayer: "O Telepinus, give up thy rage, give up thine anger, give up thy fury! Just as (water in) a pipe flows not upward, even so let Telepinus' [rage, anger (and)] fury not come back!" <sup>25</sup>).

21) "Handbuch d. Altertumswiss." 3/I/3/1, p. 142.

22) TM, II, 31 f. Goetze's transl., ANET p. 127.

23) So Goetze, in his translation of TM.

24) TM, III, 3 ff.

25) Goetze's transl., ANET p. 127.

The first sentence is clearly a prayer, directed to Telepinus and asking him to give up his anger. But already in the next sentence there may be serious doubt whether we have still a prayer or simply a magical incantation. The words may still be directed to Telepinus, but it is more likely that we have here an incantation in the form of a "creative analogy".

It is even more likely as nearly all the words of Kamrusepas are of a magical character. We may also guess about the accompanying rites, from indications given by Kamrusepas. The sacrificed sheep were swung "over Telepinus" "this way and that" <sup>26</sup>). A fire was burnt and some malt was brought. The fire and the malt seem to have been used for the "creative analogy" of the magician. "When Telepinus was angry, his heart (and) his soul were stifled (like) fire-brands. Just as they burned these brands, even so let Telepinus' rage, anger, malice (and) fury burn themselves out! Just as [malt] is barren, (as) people do not bring it to the field to use it for seed, (as) people do not make it into bread (or) put it in the store-house, even so let Telepinus' rage, [anger], malice (and) fury become barren!" <sup>27</sup>).

This is no prayer but an incantation, where Kamrusepas is using her own magical fore. The burning brands do not serve as a sacrifice, their purpose is to create the analogy which is intended to start the real event. That this is the meaning is obvious also from the end of the ritual, where Kamrusepas declares: "I have taken the evil [from] Telepinus' body, I have taken away his [rage], [I have taken away his anger], I have taken away his [ire], [I have taken away] his fury, [I have taken away] his malice, [I have taken away his] evil" <sup>28</sup>).

This triumphant (or just creative?) declaration confirms that we have no prayer in the preceding ritual, but a spell. It confirms the hypothesis that the words were not directed to Telepinus as some kind of prayer, but that they were thought to work with Telepinus as their object and not as their subject.

Most striking and probably the most interesting part of the whole Telepinus myth is the "Man's Ritual". However great the confidence in the gods was and however powerful they were considered to be, man seemed to find it necessary to take things in his own hands. It is

<sup>26</sup>) TM, III, 9.

<sup>27</sup>) TM, III, 13 ff.

<sup>28</sup>) TM, III, 35 ff.

very seldom to find an ancient myth where man's part vis-a-vis the gods is depicted in this way. The importance of man and of his influence is not often stressed so strongly as it is done here. It gives, in fact, the background for the extensive use of magic in Hittite religion. There seems not to have been full confidence in the religious attitude and its ability to accomplish the results wanted. It is, at least, found necessary for man to help the gods to bring Telepinus back and to stop his rage and anger. That this is considered so urgent may be ascribed to Telepinus' close connection with man's daily life and with the most important economic factors in his life, cattle, sheep, vegetation. There are things at stake that could not be ignored, they were decisive for the future, and man could not run the risk to let things go, without doing his utmost to bring it all in the best state.

This is said directly in the first words addressed to Telepinus. (The beginning is lost <sup>29</sup>)). "... (when) thou [departedst] from the *ḫarikeš-naš* tree on a summer day, the crop was smutted. (When) the ox departed with [thee], thou wastedst its shape. (When) the sheep departed with thee, thou wastedst its form. O Telepinus, stop rage, anger, malice (and) fury!" <sup>30</sup>).

Here are depicted what dangerous things have happened. The disappearance of Telepinus had fatal consequences for man, it was highly urgent to have his rage stopped so that he could come back. Man believed himself in possession of strong powers, even strong enough to influence gods. Here is not the attitude of prayer, asking for a favour, but that of magic, itself trying to attain what is wanted.

"(When) the Storm-god comes in his wrath, the Storm-god's priest stops him. (When) a pot of food boils over the (stirring) spoon stops it. Even so let the word of me, the mortal, stop Telepinus' rage, anger, and fury!"

The information about the priest of the Storm-god shows how short the step is between religion and magic in Hittite religion. It is not told how the Storm-god is stopped, whether it is done by a spell, a prayer or through a sacrifice. In any case it must be called a religious phenomenon "when the Storm-god comes in his wrath", while the stopping of him seems to be done in a way that is coloured by magic, if it is not purely magical.

<sup>29</sup>) So Goetze, ANET p. 128.

<sup>30</sup>) TM, III, 40-IV, 3, Goetze's transl., ANET p. 128.

That man was fully aware of the difference and the distance between him and the gods, seems to be indicated in man's self-designation as "the mortal". The bitter knowledge that man was mortal was an annoyance also in the ancient Near East and the difference between man and god was felt hard on this point<sup>31</sup>). The designation "the mortál" is therefore not arbitrarily chosen, it stresses just the point where man is inferior to the gods.

But this inferior man had also his powers. He was not helpless at the feet of the gods. On the contrary, he could through his words (IV, 6) force the gods and thus actually destine the future. It is no small power which is here laid in the hands of man. How man is acting through his word is pictured very vividly, we can nearly see how Telepinus' rage and fury are exorcised out of him, out of the house, out of the window, of the court-yard, of the gate — "let the gate-way let them go, let the road of the king let them go! Let is not go to the thriving field, garden (or) grove! Let it go the way of the Sungod of the Netherworld!"<sup>32</sup>).

So far goes man's power that he can exorcise Telepinus' rage straight down into the Netherworld, where the door-keeper has opened the seven doors. Down in the dark earth bronze cauldrons are ready. "Whatever goes in there, comes not out again, it perishes therein. Let them also receive Telepinus' rage, anger, malice (and) fury! Let them not come back!"<sup>33</sup>).

Telepinus came home and cared again for his land<sup>34</sup>). His rage was gone. But who or what caused him to act in that way? What made his anger disappear?

This is actually not clear. After the first sacrifices and incantations it is told that "Telepinus came in his fury. Kamrusepas saw him. The eagle's wing made him move out there. It took off him the rage—" <sup>35</sup>). Likewise Kamrusepas' magic is said to have been successful: "I have taken the evil [from] Telepinus' body. I have taken away his [rage] ..." <sup>36</sup>). After the fulfilment of man's ritual it is told that Telepinus came home to his house and that his rage was gone <sup>37</sup>).

31) Handbuch, p. 137.

32) TM, IV, 7 ff. Goetze's transl., ANET p. 128.

33) TM, IV, 14 ff. Goetze's transl., ANET p. 128.

34) TM, IV, 20.

35) TM, II, 33-III, 1 f., Goetze's transl., ANET p. 127.

36) TM, III, 35. Goetze's transl., ANET p. 128.

37) TM, IV, 20 ff.

The only thing which is clear is that Telepinus really let go his rage and came back. The rituals did work, but it is not told which of them actually brought the god to change his mind. The happy result seems to be ascribed to them all, and one gets the impression that they were all necessary to produce the effort afforded. It was of great importance to bring Telepinus back when he had disappeared, and special measures had to be taken. These measures implied several kinds of rituals, partly of a more religious character, partly of a magical character. That actually the same thing is done in different ways, with only slight variations, does not mean that we have here different sources or duplicates. The different rituals stress the importance of the whole thing. The rituals are running parallel, there is no development from one to the other. They seem to have sprung forth from the same intense wish: everything must be done to bring Telepinus back, to restore fertility and growth in the country.

The rituals and the myth proper have obviously gone together for a long time. They complete each other in a fine way and give an unusually clear picture of how myth and ritual were working together in the ancient Near East. It is also clear that religion and magic were working well together, so well, indeed, that it is nearly impossible to draw a borderline. That may mean that there was actually little difference between the two or that the differences had been removed.

The intimate connection between religion and magic is indicated also by the fact that the Hittites had their own goddess of healing and magic, as mentioned above. Kamrusepas is the originator of several healing rites, according to the texts, and as much of the healing was accompanied by important magical rites, it is only natural that she was also the goddess of magic <sup>38</sup>). When strong magical measures were considered necessary, she was called for, as was the case when Telepinus disappeared. From a Frazerian point of view the goddess is here actually doing the work of man, that of a magician.

One might mention that the difference between gods and men is not so outspoken in Hittite religion as it is in the Semitic religions, "die Götter sind ins Grosse übertragene Menschen" <sup>39</sup>). But that the difference is less does not mean that it does not exist. The gods had powers

<sup>38</sup>) KBo III 8: II: 26, III: 16, KUB XVII 8: IV: 1 ff., 15: III: 12, 34: I: 5. Cfr. Handbuch, p. 136.

<sup>39</sup>) Goetze, in Handbuch, p. 137.

which man did not possess, they might use their *parāhandandātar* <sup>40)</sup>, and that was probably what Kamrusepas was expected to do when she was commissioned to pacify Telepinus and to bring him back. God and magic are closely connected and the meaning is clearly that the magical power, also when used by man, had its origin in the gods. How ancient this idea is among the Hittites, it is impossible to know. But it may be doubted if this was the original idea. It is of little use to speculate about how the original idea may have been, but it seems probable that the conceptions as they are found in Hittite texts have been formulated in circles who were interested in just that kind of formulation and who also had the powers and the abilities to give the ideas that turn.

In this connection it is worth mentioning how well the magic rites go with the clearly religious rites. There seems to be no conflict. Religion and magic are working together, having the same goals and even being used in the same fields, as we have seen in the case of Telepinus. They only seem to be two ways to reach the same goal, two ways running astonishingly parallel. Goetze has stressed the fact that the Hittites were fully aware that magical rites were not always enough, that prayers were necessary because the gods with their special power were not within the sphere that could be influenced by human magic <sup>41)</sup>. He has done so rightly, but Man's ritual in the Telepinus myth shows that human influence through magic could be thought to go very far. Man does here his utmost to make the disappeared god come back. He also seems to have success, but as pointed out above he does not achieve this success alone and it is very difficult, if possible at all, to say how much his influence weighs in this case. One is therefore on safe ground in accepting Goetze's way of stating the relationship between human magic and the gods' actions: — "man kann ihre Willensentscheidungen beeinflussen, aber zwingen kann man sie nicht" <sup>42)</sup>. I want to call attention to his next statement: "Der Schritt von der magischen Beeinflussung zum magischen Zwang ist nur klein, charakteristischweise ist er bei den Hethitern niemals gemacht worden" <sup>43)</sup>. This statement, which seems to be true as far as the texts go, is very interesting. It shows that magic, which was widely spread among the Hittites and legalized as a

---

40) Handbuch, p. 138.

41) Handbuch, p. 142.

42) *Ibid.*

43) Handbuch, p. 142.



part of their religious practices, at the same time was kept under strict control and held within certain limits. This legalized magic was in the hands of special priests and priestesses (cfr. e.g. "the old one", SAL. ŠU. GI), and magic used by others was considered to be unlawful and those who tried to win power in that way were punished with death <sup>44</sup>). So dangerous were the powers of magic that they could not be allowed to be used by non-authorized persons and so strong was the class of priests and authorities who were in control of magic practice that they were able to carry through and to a certain extent make effective a law as mentioned. How effective they were able to make it we shall have little chance to find out.

In this connection we shall have to remember whence the Hittite texts come: from a royal archive. They represent the strictly official view, the authorized cult, of which the king was the head <sup>45</sup>). They cannot therefore tell us how the actual situation was, but there is reason to believe that this official view at least was dominating, so closely it was connected with the classes in power in the feudalistic Hittite society.

There can be little doubt about the question of who had the supreme control over magic and ritual in Hittite religion. The king was high priest in the official cult, and priests and religious authorities under his supervision were in charge of religious matters. These authorities have accepted for use in the cult only those texts (myths, rituals, prayers, hymns) which were in their contents (as well as in their style) in conformity with the standards set up by the authorities "from ancient time". Every claim of legality in the ancient Near East had to be backed by an assurance that what was here brought forth was handed down from earlier generations.

How far back the tradition goes, we cannot know. That it was firmly established at least some generations before the texts were written, seems evident. It is all so well melded together, and the conflicts between the different points of view which may have existed, have left astonishingly few traces.

The smooth and unconflicting way in which religion and magic go together in the Hittite texts has been demonstrated above <sup>46</sup>). Some comments may be necessary. Clashes between religion and magic are

---

44) Handbuch, pp. 108, 150.

45) Handbuch, p. 150.

46) Cfr. also GOETZE, Handbuch, p. 142.

not so few in the history of religions. Is the harmony in the Hittite texts a natural one, caused by the fact that the differences between religion and magic may not always be so great, that they are of the same origin? That is a question which will be treated later. Or: has the harmony in these text been artificially created by someone and in case by whom?

I shall discuss this last question first: In whatever way we answer the first question there is little doubt that the harmony between religion and magic in the Hittite texts is artificially created. Magic does not look like that when it is unrestricted and carried out freely. That it could also have another look among the Hittites is revealed in the way "illegal" magic is treated in the laws <sup>47</sup>). As mentioned above capital punishment is established for those who use magic without being authorized to do so or who use it to do unlawful harm to others <sup>48</sup>). This measure indicated the importance of the matter, as capital punishment was seldom used in the Hittite laws. So great was the fear that magic should break out of the fences put around it that only the hardest punishment was thought sufficient. So strong, so dangerous was it believed to be that very strict regulations were necessary. It represented a force which the religious circles (and the authorities) wanted to keep in the channels made for it within the cult.

We may therefore draw the conclusion that the Hittite texts which have come down to us from the royal archives do not tell us all about the relationship between religion and magic among the Hittites. They give us the official point of view, as Goetze has also stressed <sup>49</sup>). We therefore have magic as it was used in the leading religious circles, magic as it was allowed to be used by priests and priestesses closely connected with the official cult.

As a matter of fact we meet here phenomena known also from other religions. This may come out clearer when we call attention to the fact also stressed by Goetze: that magic in Hittite religion is never of a compulsive character. This is a really important fact. A certain element of coercion is always found in magic and it may very often be the dom-

---

47) § 44 BC, § 170, cfr. A. Goetze in MVAeG 29: 3 (1925) p. 88, 34: 2 (1930) pp. 14 f.

48) Handbuch, p. 150

49) *Ibid.*

inating element<sup>50</sup>). This leads directly over to compulsion, which seems to be the utmost consequence of magic when it is allowed to develop along its own lines and is not hampered by influences from religious or political circles. This may be found in religions connected with high culture, as in Brahmanism, where the gods are forced to act according to the will of the priests. As I have shown above, this might have been the corollary also in Hittite magic if it had not been so well in the hands of the religious authorities. The attempt in "Man's Ritual" to bring Telepinus back actually goes far in that direction. It is a really daring attempt where "Man" was fully aware that his aim might be higher than was decent: "Even so let the word of me, the mortal, stop Telepinus' rage, anger, and fury!"<sup>51</sup>). But it is never told that Telepinus had to obey the word of man, and there is nothing in the texts indicating that the powers of magic were used in that way in official Hittite religion.

How, then, has magic among the Hittites acquired this character? There seems to be room for no doubt on that point. Magic was taken up in the religious system and kept as part of it. How early this may have happened we cannot know, but I am tempted to believe that religion and magic were living side by side until their rôles were definitely fixed in the circles of religious and political leaders who lived in the king's next surroundings. The transformation of magic into a form that might suit the religious points of view was brought about by persons for whom RADIN has very appropriately coined the designation "religious formulators"<sup>52</sup>).

Radin's description of how these religious formulators saw their task, is as far as I can see also valid when we consider Hittite conditions: "The rôle of the religious formulator with respect to magic — was thus concerned primarily with the freeing of a given act or rite from its compulsive and purely mechanical character"<sup>53</sup>). This is clearly what happened in Hittite religion. Magic was deprived of its compulsive character and it was "socialized" so that "the successful out-

50) Cfr. Paul RADIN, "The essence of magic then is admittedly coercion, coercion in the interests of our imperative organic needs", *Primitive Religion*, 1937, p. 61.

51) TM, IV: 6 f.

52) *Primitive Religion*, 1937, pp. 15 ff. My acceptance of Radin's term does not imply that I accept all his points of view in that connection.

53) *Primitive Religion*, p. 25.

come of a rite subverted the good of a group and not simply the needs of a particular individual" 54). Or it was combined with prayers and religious cult, so that actually the coercive power was transferred from the subject to the object 55). All this means that the real, untamed powers of magic were broken and that magic was made socially acceptable, seen from the religious point of view.

This does not mean that we do not get an impression of what magic really is and means in Hittite religion. Magic was so widely used among the Hittites that we do really get more than indications of what it is all about. That brings me back to my question mentioned above: is the harmony in the Hittite texts a natural one, caused by the fact that the differences between religion and magic are not always so great, that they are of the same origin?

I have already above given my answer to the first part of the question. The harmony is artificially created. The power of magic has been broken to a certain degree.

But still magic retains a great influence among the Hittites. Numerous rituals are found where the performance prescribed is clearly magic. It may be of interest to have a glance at some of these rituals as they may happen to tell us something about the character of magic.

I have mentioned the Telepinus myth above and shown what an important part magic plays in the rituals connected with it. I have also mentioned the reasons why the Hittites used magic in this case. It was of great importance to bring the fertility deity back so that life could again thrive and go on. So all measures had to be tried, also magic. It was a question of life and death, of man's whole existence. Without fertility life would die out, so here was actually a key to man's survival. Telepinus had to be brought back. That is no question of philosophy, it is a question of existence. The importance of the matter makes all emotions go into it. Fear on one side and hope on the other force man to use all his resources, to make all kinds of attempts to bring a change in the situation. Magic (as well as religion) is in this case closely connected with the hopes and fears of man. His emotions are expressed through magic performances, through which he fervently attempts to create a future which will make his life safe. His intense feeling that

---

54) RADIN, *op. cit.*, p. 27.

55) *Ibid.*, p. 26.

everything must be tried is satisfied when he performs the magic rituals.

Life could be threatened also in other ways. Everyone was living in a daily danger from several kinds of sin: blasphemy, uncleanness, evil word, oath and curse<sup>56</sup>). Especially for the king and the queen, who were responsible for the welfare of the whole country, it was necessary to get rid of all such dangers and to annihilate them completely. This could be done through rituals, where the rites were minutely prescribed. They are magic rites, performed according to the principle I have preferred to call "the creative analogy". The ritual prescribed for purification gives fine examples of the meaning of this term.

In this ritual the priestess (or the queen?) holds a soda-plant in her hand, transferring blasphemy and uncleanness to that plant: "Let blasphemy and uncleanness enter that temple (and) grow there like a soda-plant! Let it thrive (there) [like] a soda-[plant]!" In the following we are told what happened: "Now look, [this is what has happ]ened: the god has [.....] cut down that thriving (and) abundant soda-plant like a harvester, and then reduced it to ashes. Like that soda-plant let him also reduce to ashes and make into soap evil word, oath, cu[rse] (and) uncleanness! So let it no longer exist for my god, neither let it exist for the sacrificer's person!"<sup>57</sup>).

Analogous rites are performed with an onion and with a twisted cord. Very interesting is an act performed with a little boat, into which are placed small "oaths" and "curses" of silver and gold. The boat is put into a small ditch leading to the river. There it is carried away and disappears. The priestess pours out some fine oil and honey and says: "Just as the river has carried away the ship and no trace of it can be found any more — whoever has committed evil word, oath, curse and uncleanness in the presence of the god — even so let the river carry them away!"<sup>58</sup>).

These rites are of an outstanding interest. At the same time they are really religious rites and "creative analogy" magic. The same thing is found also in other religions, cf. the book of Azazel in the O.T., Lev 17.

Some conclusions may be drawn from the use of magic especially

56) KUB XXIX: 7. Translation by Goetze: Ritual for the Purification of God and Man, ANET, p. 346.

57) KUB XXIX: 7: 15 ff. Goetze's transl., ANET, p. 346.

58) *Ibid.*

in the Telepinus myth. (Most of these conclusions may most probably be applied also to the Baal texts of Ras Shamra, which are in many ways parallel with the Telepinus texts)<sup>59</sup>). Worship of Telepinus and Baal sprang from an emotional need: a need to make the existence of man safe, to guarantee the future, with fertility and rich crops, to make sure that the rain did really come and give food and life. Further, fear comes into the picture, fear that drought would be victorious and the sun burn off what was growing. It was necessary to be sure that all this would work. The god, whom it did concern (Telepinus, Baal), had to be made interested in doing his utmost. To be sure of that man had to be active himself. Feasts had to be made for the god. He needed worship, food and drinks, rites had to be performed. The drama of nature had to be created anew. Through analogies acts had to be performed which created the pattern for what was going to happen and in themselves started these happenings. Here is the point of departure for the Baal and Telepinus myths. They sprang from a situation in the life of man and from a cult connected with it. (That the texts later have been overworked, is another question which does not concern the primary point of origin). It is beyond doubt that we have an emotional point of departure, expressed through cult and rites, which was the usual way of expressing emotional impulses so that they could lead to a goal. The point of departure is thus *not* some philosophy or other, or certain ideas, nor is it of a literary character. Literary features are subordinated to the purpose of the texts.

The Telepinus and the Baal texts may thus be seen as "creative analogies", sprung from an emotional point of departure. And just in this central point they touch magic, which is also built on the analogy and which also wants to create through analogy. It is not two attitudes of life which are here expressing themselves, it is two forms of the same emotional impulse.

In his use of the creative analogy ancient man had a strong feeling that all features of life had to be taken into consideration, also death and destruction (cf. Baal and Mot). This, in its turn, gave an opportunity to "create" victory over disaster and death. An analogy victory over the strong powers of death was a pledge of victory, a guarantee that the real victory would surely come. This is no new discovery, but it has

---

59) See my book *Baal in the Ras Shamra Texts*, pp. 38 f.



to be used without compromise on the texts, and that has not been done previously.

But why had they to be satisfied with an analogy? Simply because it was impossible to be master of the facts of the real world, in spite of all efforts. It was impossible to be master of the changes of the year, of the coming or not coming of the rain, growth of the vegetation and so on. Therefore they had to turn to some phenomenon which was like the one they wanted to influence. This similar phenomenon was "created" in the way they wanted, in the firm hope that also the reality would follow and be like its picture. Possibly they considered the real phenomenon created "*in nuce*", through creative analogy.

Magic and religion have existed side by side. Most probably there has never been a time when one of them was dominating alone, as FRAZER seems to suppose <sup>60</sup>). His theoretical definitions are not valid. Both religion and magic sprung from the same emotional point of departure. The method of analogy was born of despair, not of philosophy. "*Ora et labora*" is a principle which is as old as man himself, use of own forces and invocation of supernatural powers. Both attitudes are existing side by side, one does not come before the other, as FRAZER supposed <sup>61</sup>).

Both religion and magic spring out of an emotional impulse, created by a factual situation which has taken an individual person or a collective to an emotional climax which demands expression in action <sup>62</sup>). There are then two possibilities which in no way exclude each other, but on the contrary supplement each other. One is to go to action in order to attain what is wanted in the emotional maximum. If this is impossible, one may, in desperation or in passion, turn to the powers one is not able to master and ask help from them (prayer, sacrifices, worship), or one must attain expiration of the emotional maximum and act, not where the goal should have been reached, but in another field. That is action through analogy or through contact.

In writing this, I happened to see an interesting illustration of it from my window. A young man came riding on his bicycle on the side way passing along the garden. His dog was running in front of him

60) *Golden Bough*, vol. I, 3rd ed., 1913, pp. 222 ff.

61) *Op. cit.*, pp. 233 ff.

62) Cfr. H. DELACROIX, *La religion et la foi*, Paris 1922, pp. 27-45, and Geo WIDENGREN, *Religionens värld*, Stockholm 1945, pp. 11-17.

and was just reaching the high way. At the same time a big lorry came driving along the high way, at a considerable speed. The dog was in immediate danger. The young man, who was still about 20 metres from the high way and beyond any danger, reacted immediately. He put on his brakes so violently that his bicycle slid sideways and stopped across the road. He reacted automatically in the way he wanted his dog to do. (The dog also did, happily.) Here was a fine example of "creative analogy", sprung from a momentous emotional impulse. Even in our time the point of departure of magic may be seen!

In Hittite religion magic, prayer and sacrifice were most probably found together already from the most ancient time. Worship and magic sprung from the same emotional sources, and even if they apparently turned in different directions they could well go together. Hittite religion show how well they could be adapted to each other. The texts found in Boghazköy (and other places) are the result of a long tradition which has given them a form which suited the cult leaders of the royal court. It is no accidental adaptation which has taken place. The texts were used in the royal cult and were given their final form there. That means a.o. that the temperature of the magic intended for use here, was cooled down. It was, however, a too important feature to be left out of the ritual, and thus the texts got the form they have to-day. They are of an immense value for a right understanding of the inter-relationship between religion and magic, not only among the Hittites, but surely also among other peoples.

# DAS ABENDMAHL JESU UNTER BERÜCKSICHTIGUNG MODERNER FORSCHUNG<sup>1)</sup>

VON

JOH. STEINBECK

Bethel bei Bielefeld

## I.

Wir finden bei den Synoptikern in Mc. 14, 22 bis 25; Mt. 26, 26 bis 29; Lc. 22, 15-20 und bei Paulus in 1. Cor. 11, 23 bis 25 den Bericht darüber, dass Jesus am Abend vor seinem Tode eine Mahlzeit gehalten habe, die in sich noch eine besondere, bisher nicht unter ihnen übliche Feier enthielt, deren spätere Wiederholung er wünschte<sup>2)</sup>. Letzteres allerdings nur bei Paulus (V. 24 f.) und Lc. (V. 19 f.) deutlich gesagt mit den Worten: „Das tut zu meinem Gedächtnis!“, aber von Mc. und Mt. auch vorausgesetzt, da die christliche Gemeinde, der sie doch angehörten, es sonst nicht dauernd gefeiert haben würde. Da Jesus diese Feier, später das „Herrenmahl“ genannt, am Abend vor seinem Tode einsetzte, liegt es nahe, anzunehmen, dass er dadurch eine Toten-Gedächtnis-Feier habe stiften wollen, wie sie in hellenistischer Zeit häufig vorkamen<sup>3)</sup>. Wenn E. Schweizer, Zürich, in seinem umfassenden Artikel „Abendmahl im Neuen Testament“ (RGG<sup>3</sup> 1958) es energisch ablehnt, die von Jesus gemeinte Feier sich so vorstellen zu müssen, während er doch viel mehr eine den Jüngern und ihren Glaubensgenossen immer neu zu schenkende Gabe gemeint habe, so

---

1) Auf die bei Paulus und Johannes vorliegenden Probleme konnte in diesem Artikel nicht eingegangen werden. Es hätte an unseren Resultaten auch nichts geändert.

2) Vgl. Mc 14, 22: „während sie (sc. das Passamahl) assen“, reichte er Brot, woran sich später die Darreichung von Wein anschloss; ebenso Mt 26,26 ff. Bei Lc liegt die Sache komplizierter, wozu hier nicht Stellung genommen werden kann. — Für alle Fragen der Textgestaltung und schliesslich für den Sinn der ganzen Feier überhaupt ist heute unentbehrlich die sehr gelehrte Arbeit von Joachim JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 2. Aufl. Göttingen 1949.

3) Vgl. für die griechisch-römische Welt z.B. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. II 1925, S. 298 f; 437 f; ferner LIETZMANN, *Handbuch zum N.T.*, Excurse zu 1. Cor. 11, 22 ff.

werden wir zwar zugeben, dass sich diese Gedächtnisfeier von anderen, profanen dadurch unterschied, aber damit wird doch nicht aufgehoben, dass Jesus in der Tat mit dieser Feier ein Gedächtnis an seine Person und sein Wirken einschliesslich seines Todes stiften wollte. Ihm genügte die einfache, natürliche Erinnerung der Seinen an ihn nicht, die sich in der Seele als liebendes Gedenken von selbst vollzieht, sondern er wollte dies ihm so wichtige Gedenken der Jünger an ihn noch durch eine besondere Feier stützen, sichern und verstärken. Unter den grossen Religionsstiftern finden wir keinen anderen, der ein solches Gedächtnismahl an sich selbst eingerichtet hätte; sie haben sich alle mit der Gewissheit begnügt, dass das Andenken an ihre Person und ihre Taten von selbst in ihren Anhängern fortleben würde. Wir müssen also in dem Handeln Jesu ein Zeichen seines besonders hohen Selbst- und Wertbewusstseins erblicken, des Bewusstseins seiner Einzigartigkeit und Unentbehrlichkeit für die Menschheit. Ob wir ihm das Recht dazu zubilligen, ist keine rein geschichtliche, sondern auch eine Glaubensfrage. Jedenfalls also muss in Lehre und Praxis stärker betont werden, dass das Abendmahl *z u n ä c h s t* eine Gedächtnisfeier an Jesu Person und Wirken sein sollte und deshalb sein muss.

Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass diese Gedächtnisfeier nicht bloss eine rein objektive Erinnerung an eine grosse Gestalt der Geschichte sein kann, der wir mit mehr oder weniger Interesse gegenüberstehen können, sondern dass Jesus von der ganzen Feier voraussetzt, dass sie im *G l a u b e n* gehalten und *G l a u b e n s s t ä r k u n g* in ihr gesucht werde. So ist diese Gedächtnisfeier zugleich ein religiöses Bekenntnis, sie ist eine Bekenntnisfeier, wie auch Paulus sagt: „So oft ihr demnach dieses Brot esset und den Becher trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ (I. Cor. II, 26). Dies Verkündigen ist eben ein sich Bekennen zu Jesus mit der Tat dieser Feier; das Essen und Trinken ist selbst die Verkündigung. Wir sagen also zunächst: das von Jesus gemeinte Mahl soll ein Gedächtnismahl an ihn und ein Bekenntnismahl zu ihm sein.

Darin liegt dann aber noch unweigerlich das dritte Moment, dass es auch ein *G e l ö b n i s m a h l* sein muss. Zu Jesus sich bekennen, hat niemals bloss geheissen, seine Wohltaten sich schenken lassen und geniessen, sondern immer zugleich den Entschluss kund tun, nun auch den von ihm verkündeten und vorgelebten Willen Gottes erfüllen, der sich vor allem im Gebot der Nächstenliebe offenbart. Dazu vgl. be-

sonders Mt. 7, 21 ff. und 25, 31 ff. Ein Bekenntnis ohne solches Gelöbniß hat in Jesu Augen keinen Wert. In unserem Falle ergibt sich aus der ganzen Situation des gemeinsamen Essens und Trinkens, dass die Feier in erster Linie die Bruderliebe, die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander zu stärken bestimmt ist. Die Verbundenheit mit Jesus, dem Haupt der Jünger-Gemeinde, erweckt aufs neue die Verpflichtung der Jünger zur Verbundenheit untereinander, oder noch besser: jene, wenn sie recht verstanden wird, ist geeignet, diese von selbst zu erzeugen<sup>4</sup>). Wir müssen also zur Charakteristik des Abendmahls hinzufügen, dass es auch ein Gelöbnismahl sein soll.

Endlich ist noch bemerkenswert, dass Jesus in Mc. 14, 26 und ebenso in Mt. 26, 24 ausspricht, dass er diese Feier im kommenden Gottesreiche mit den Jüngern wiederholen werde. Bei Lc. in Kap. 22, 14 ff. ist diese Verheissung auf das Passamahl bezogen, bei Pl. in 1. Cor. 11, 26 ist weder von einer Fortsetzung des Passa noch des Herrenmahles bis über die Wiederkunft Jesu und in das zukünftige Gottesreich hinein die Rede, sondern lediglich davon, dass die Gemeinde diese Gedenkfeier an den Tod ihres Herrn fortsetzen soll, „bis er kommt“. Dieser eschatologische Hinweis Jesu ist also nur als ein Ausblick zum Schluss, als eine Art Anhang, der nicht im Mittelpunkt der Feier steht, zu werten<sup>5</sup>). Aber immerhin scheint Jesu Blick bei der Einsetzung des Abendmahls doch *auch*, wenn auch nicht zentral, auf die Vollendung des von ihm begründeten Gottesreiches sich gerichtet zu haben. Es bleibt für uns allerdings ein nicht zu beseitigender Anstoss, dass diese Vollendung mit gemeinsamer Mahlzeit auf Erden gefeiert werden soll. Hier blicken uns doch wohl Elemente der spätjüdischen Eschatologie an, die wir in dieser materiellen Form nicht mehr teilen können<sup>6</sup>). Wir werden also diesem eschatologischen Zug im Abendmahl allerdings einen bestimmten Platz in unseren Feiern geben müssen, woran es leider alle mir bekannten Liturgien fehlen

---

4) Wie Johannes es später ausdrückt: „Wer Gott liebt, liebt auch seinen Bruder. Jeder, der seinen Erzeuger liebt, liebt auch den, der von ihm gezeugt ist“ (1. Jo. 5,1).

5) Er ist deshalb wohl auch nicht so stark als ein die ganze Stiftung beherrschender Gedanke zu behandeln, wie es bei G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, 1956, S. 148 und bei E. SCHWEIZER, *a.a.O.* Sp. 11 unter 10 geschieht.

6) Materielle Vorstellungen von dem vollendeten Reich, die keineswegs als blosser Bilder beurteilt werden können, finden sich bei Jesus auch sonst, z.B. Mt 8, 11; Lc 13, 29; Mc 10, 29 f.; Mt 19, 23, 28 f.; Lc 18, 29 f.

lassen; aber wir werden dabei aus Jesu Worten nur die allgemeine Hoffnung oder Gewissheit ableiten, dass das Reich Gottes einmal *überhaupt* seine Vollendung finden wird, ohne dass wir sagen können, welche Gestalt es haben wird. So ist das Abendmahl in Jesu Sinn und Absicht ein Mahl des Gedächtnisses, ein Mahl des Bekenkens, ein Mahl des Gelöbnisses und ein Mahl der Hoffnung.

## II.

Ausserlich angesehen ist die Stiftung des Herrenmahles veranlasst worden durch die von Jesus und seinen Jüngern am Donnerstag vor seinem Tode in Jerusalem gehaltene *Passafeier*. Den Streit der Gelehrten, ob Jesu letztes Mahl ein Passa war oder nicht, ist von *Jeremias* durch Heranziehung des spätjüdischen Schrifttums über das Passafest unseres Erachtens endgültig zu Gunsten der ersteren Gruppe entschieden worden <sup>7)</sup>. *Jeremias* hat nachgewiesen, dass die sämtlichen vier Unterabschnitte, in die der Abendmahls-Bericht des Mc. (14, 12-26) zerfällt, nämlich die Zurüstung des Passamahles (V. 12-16), die Verräter-Bezeichnung (V. 17-21), die Deuteworte (V. 22-25) und der Aufbruch (V. 26), samt Parallelen bei Mt. und Lc., den damaligen Passaritus voraussetzen und als gewöhnliche Mahlzeit aufgefasst unverstänlich werden (so in der 1. Aufl. S. 14-27, in der 2. Aufl. werden diese Gründe auf S. 18-34 noch durch andere verstärkt). Dies ist sehr wichtig zur Feststellung und zum Verständnis der Handlungsweise Jesu, die einerseits an den Ritus des jüdischen Passa anknüpft, andererseits es inhaltlich durch eine ganz neue Feier ersetzt.

Die Anknüpfung an den Passa-Ritus besteht zunächst darin, dass Jesus nach dem ältesten Bericht bei Mc. bei der Mahlzeit einen Brotfladen nimmt, ihn segnet (wohl durch ein dankendes Gebetswort wie in V. 23), ihn in 12 Stücke zerbricht und sie den Jüngern darreicht unter den Worten: „Nehmet hin, dies ist mein Leib!“ (14, 22) <sup>8)</sup>. Ebenso bei Mt, 26, 26. Sodann darin, dass Jesus etwas später auch einen Becher mit Wein nimmt, ihn ebenfalls dankend segnet, den Jüngern

7) SCHWEIZER, *a.a.O.*, Sp. 17 Nr. 6 schreibt allerdings: „Ob das letzte Mahl ein Passa war oder nicht, lässt sich nicht mehr ausmachen“. Er lässt die Frage also offen, indem er sich allen Argumenten für oder wider skeptisch gegenüberstellt. Im übrigen scheint sie ihm „theologisch“ überhaupt unwichtig zu sein (Sp. 18).

8) Da in Jesu aramäischer Sprache das „ist“ fortfiel, war Luthers Pochen auf dies Wort ohne Beweiskraft für seine Deutung.



darreicht und dazu spricht: „Dies ist mein Blut des Bundes, ausgegossen für Viele“ (V. 23). Mt. hat in V. 28 dasselbe, unter Zusatz der Worte „zur Vergebung der Sünden“, die aber nicht von Jesus, sondern aus der liturgischen Praxis der christlichen Gemeinde stammen, da Mc. sie sonst nicht ausgelassen hätte (vgl. Schweizer a.a.O., Sp. 13 oben). Das *Neue* für die Abendmahlsforschung ist nun dies: dass Jesus Elemente der Passafeier (Brot und Wein) nimmt, darreicht und sie deutet, ist nicht eine von ihm selbst erstmalig beschlossene und ausgeführte Handlung, wie es der kirchlichen Dogmatik und Liturgik herkömmlich erscheint, sondern eine Handlung, die nach dem üblichen Passa-Ritus jedem jüdischen Familienvater oblag. Das zeigt uns Jeremias auf S. 30 ff seines oben angeführten Buches. Der Hausherr hatte in erster Linie Passa-Lamm, ungesäuertes Brot und Bitterkräuter symbolisch oder allegorisch zu deuten, wofür zahlreiche Beispiele überliefert sind, sodann aber auch die vier Becher des Passamahles. Wir besitzen nun bloss die Worte Jesu über Brot und Wein, weil er an diese Elemente die Belehrung an seine Jünger angeknüpft hat, die er wünschte: er wollte diese Elemente als Bilder gebrauchen für seinen Leib und sein Blut, und zwar letzteres mit Beziehung auf seinen bevorstehenden Tod. Aufs neue ist durch Jeremias's Untersuchungen erwiesen, dass Jesu Handlung eine Bildhandlung war, dass Brot und Wein, Essen und Trinken symbolischen Charakter tragen sollten. Alle diejenigen Theologen und Kirchen gehen fehl, die von irgend einer Verwandlung des Brotes in seinen Leib, des Weines in sein Blut, oder von einer übernatürlichen Verbindung von Brot und Leib, Wein und Blut reden. Brot bleibt Brot, Wein bleibt Wein, und so ist, was die Jünger und alle ihnen nachfolgenden Christen mit dem Munde empfangen, nur Brot und nur Wein, und nicht irgendeine himmlische Substanz. Der Begriff „Sakramet“ in letzterem Sinne ist also veraltet, sowohl beim Abendmahl wie bei der Taufe. Uns scheint dies durch die Parallelen zum Passaritus nunmehr unwiderleglich bewiesen zu sein. Die Jünger konnten ihren Herrn und Meister, der als frommer Hausvater ihrer kleinen Familie und als Mensch aus Fleisch und Blut unter ihnen sass, gar nicht anders verstehen.

Aber damit wird ja der Sinn der Gabe nicht erschöpft. Was wollte Jesus näher mit seinem Doppelgleichnis sagen? Wir müssen zum rechten Verständnis im Auge behalten, dass die Worte vom Brot und die

vom Wein nicht etwa unmittelbar hinter einander gesprochen worden sind, sondern das erste vor, das andere nach dem Essen des Passalammes <sup>9)</sup>. Daher sind auch beide Worte getrennt zu betrachten (vgl. Schweizer a.a.O., Sp. 14 oben). Wenn nun nach fast allgemeiner Anschauung in dem Wort zur Brotdarreichung bereits ein Hinweis auf Jesu bevorstehenden Tod liegen soll, da das Brechen des Brotes auf ein „Gebrochenwerden“ des Leibes durch den Tod hindeute, so können wir dieser Auffassung nicht zustimmen. Man kann das Sterben am Kreuz nicht als ein Zerbrechen des Leibes bezeichnen. Auch kommt in keinem Bericht von der Stiftung des Abendmahls diese Wendung vor. Nur Lc. hat überhaupt zu Leib einen Zusatz, aber er lautet nur: „Der für euch gegeben wird“ (22,19) und ist bei diesem späten Text auch wohl erst durch die Überlieferung geformt. In dem Wort vom Brot und Leib kann also bei natürlicher Auslegung zunächst nur dies liegen: in der Darreichung des Brotes reiche ich euch zugleich mich selbst dar, mit all dem Heil und Segen, der für euch in mir liegt und den ihr auch mit dem gläubigen Essen dieses Brotes euch aneignet, wie ihr auch die nährenden Kraft des Brotes für euren Leib durch das Verzehren desselben euch aneignet. Und in dem Zerbrechen des Brotes und der Austeilung von 12 Stücken desselben Fladens kann dann nur liegen, dass jeder einzelne Jünger sich als Glied einer zusammengehörigen Gemeinschaft fühlen und dass also durch dies gemeinsame Essen das oft fehlende Gemeinschaftsgefühl der Jünger gestärkt werden soll. Wir glauben, dass hiermit der Sinn des Brotgleichnisses Jesu erschöpft ist.

Bei dem Wort, das Jesus später über den Becher mit Wein spricht <sup>10)</sup>, ist dann freilich die Deutung des Weines auf sein am Kreuz im Sterben zu vergießendes Blut klar <sup>11)</sup>. Die Worte lauten bei Mc: „und er nahm einen Becher <sup>12)</sup>, dankte und gab ihnen den, und sie tranken alle daraus; und er sagte zu ihnen: ‘Das ist mein *Bundesblut*, das für viele

---

9) Vgl. JEREMIAS, S. 47 f. Zum Passalamm gesellten sich auch Mazzen und Bitterkraut.

10) Nach JEREMIAS war es der zweite beim Passa getrunkene Becher, dem noch zwei andere folgten.

11) Das participium praes. hat hier futurischen Sinn.

12) Lc und Pl fügen richtig erklärend hinzu: „*Nach dem Essen*“, nämlich des Lammes (Lc 22,20; 1. Cor. 11, 25). Unsere Agenden sagen missverständlich „nach dem Abendmahl“, womit wir doch die ganze Feier zu bezeichnen pflegen, die aber mit diesem Becher noch nicht abschloss (vgl. Jeremias a.a.O., S. 47 ff).

vergossen wird' ". Zunächst wird hier noch einmal zum Überfluss deutlich, dass die Gleichsetzung von Wein und Blut bildlich und nicht irgendwie substantiell zu verstehen ist; denn gerade das Trinken von Blut war für einen Juden etwas Abstossendes und Unmögliches <sup>13)</sup>. Jesus weist die Jünger also darauf hin, dass er — wie er das öfter vorausgesagt hatte — sein Blut am Kreuz für sie vergiesen werde, und fordert sie dazu auf, diesen roten Wein im Becher als Bild seines Blutes zu trinken, mit anderen Worten: durch dies symbolische Trinken sich den Segen seines Todes anzueignen. Er will ihnen also dies furchtbare Ende seines unschuldigen Lebens als dennoch sinnvoll verständlich machen, um sie vor dem gänzlichen Zusammenbruch ihres Glaubens zu behüten <sup>14)</sup>. Es ist also ein Akt seelsorgerlicher Liebe, den er an ihnen vollzieht.

Aber welchen Sinn gibt er denn nun seinem Tode? Das liegt in der Bezeichnung seines Blutes als „Bundesblut“ (Mc., Mt.) oder „Blut des neuen Bundes“ (Lc., Pl.) <sup>15)</sup>. Wenn Jesus hier von einem neuen Bund redet, den er stiften wolle, so muss er ihn damit einem alten Bunde gegenüberstellen wollen. Welcher Bund soll damit gemeint sein? Selbstverständlich zunächst ein Bund zwischen Gott und dem von ihm erwählten Volke Israel. Aber nun bleiben zwei Möglichkeiten. Gewöhnlich denkt man dabei an den durch Mose auf dem Sinai zwischen Gott und dem Volke geschlossenen Bund, wie es uns im 2. B. Mose 24, 1-8 beschrieben ist. Im ganzen AT wird auf diesen Bundesschluss immer wieder hingewiesen als auf die Grundlage der einzigartigen Stellung Israels unter allen Völkern. Dann hätte Jesus sich also in der Erkenntnis der Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit dieses alten Bundes, wie sie schon Jer. 31, 31-34 ausgesprochen hatte, als Gründer eines neuen Bundes betrachtet, den er durch Vergießen seines Blutes besiegeln werde. Die Opfer, die am Sinai geschlachtet wurden (V. 5), waren aber keine Sühnopfer sondern dienten nur zur Blutgewinnung. Das Blut wurde zu einem Teil für Gott auf den Altar gesprengt, zum anderen

13) Schweizer sagt: „auch nur der Hinweis auf eine solche Möglichkeit wäre für einen Juden ein horrendes Ansinnen gewesen“ (Sp. 13 unten).

14) Dass ihm dies nicht gelungen ist, zeigt das Gespräch der Emmaus-Jünger bei Lc cap. 24 V. 19-21.

15) Wenn doch endlich aus unseren Bibeln und Agenden die irreführend dem Laien unverständliche Übersetzung verschwände: „Das ist das Blut des Neuen Testaments“! Wir verstehen unter dem Neuen Testament doch ein *Buch*, was hier natürlich nicht gemeint ist.

Teil auf das Volk, um so den Bund zwischen beiden auch sinnenfällig anzudeuten, wie das im Altertum auch sonst bei Bundschliessungen Sitte war. Die gemeinsame Teilnahme an demselben Blut kittete beide Blutempfänger, sei es Mensch und Mensch, sei es Gott und Mensch, auf das festeste zusammen. Der Unterschied in unserem Falle ist nur der, dass am Sinai das Blut von Tieren den von Mose beschlossenen Bund bekräftigte, während es auf Golgatha das Blut des Bundesmittlers selbst ist. Jesu Worte wollten also sagen: „So oft ihr bei solcher Gedächtnisfeier von diesem Wein trinkt, bekennet ihr euch zu dem Bunde mit Gott, und Gott bekennet sich zu dem Bunde mit euch, den ich als der Mittler durch mein ganzes Wirken geschlossen und durch meinen Tod besiegelt habe. Dadurch werden euch erneut alle Früchte dieses Bundes zugesprochen<sup>16)</sup>, wie ihr andererseits sie aufzunehmen und diesem Bund Treue zu halten gelobt!“

Mit Recht hat der Religions-Historiker *H. J. Schoeps* in Erlangen in seiner Schrift über das Leben Jesu 1954 S. 24 darauf hingewiesen, dass durch diese Worte vom neuen Bunde in letzter Instanz die Grundlage für die Entstehung einer christlichen Kirche gelegt worden sei, die ja ein Gott und Menschen in Christus umschliessender Bund genannt werden muss. Allerdings haben die Jünger zunächst diese Aufforderung, sich als ein neuer zusammengehöriger Bund zu fühlen, nicht verstanden; denn wie die vier Evangelien zeigen, sind sie alle auseinander gelaufen und glichen nicht einem Bunde sondern einer verstreuten und zerstreuten Herde ohne Hirten. Was sie aber dann wieder zusammengeführt und endgültig zu einer fest verbundenen neuen Gemeinde gemacht hat, waren die Erscheinungen des Auferstandenen, die auch auf seinen Anspruch, Mittler des neuen Bundes zu sein, das Siegel der Wahrheit drückten.

Bei dieser Auffassung der Kelchworte und ihrer Bezugnahme auf den Sinaibund müssen wir bleiben, trotz der von *Jeremias* S. 107 ff vorgetragenen und gebilligten 2. Auslegung der Kelchworte. *Jeremias* teilt mit, dass man an mehreren Stellen der talmudischen Literatur das Blut der beim Auszug aus Ägypten geschlachteten *Paschalämmer* als „Bundesblut“ bezeichnet habe, dass also der Bund schon beim Auszug aus Ägypten geschlossen und dass diesem Passablut sühnende Be-

---

<sup>16)</sup> Wir denken an Luthers „Vergebung, Leben und Seligkeit“ (Kl. Kat., 5. Hptst.).

deutung zuzusprechen sei. Jesus soll dann sein eigenes Blut als Sühneblut diesem sühnenden Blut der Lämmer des Auszugs gegenübergestellt haben. Diese späte, mit überaus künstlichen, echt rabinischen Gedanken (siehe Jeremias) konstruierte Auslegung der Geschichte des Auszugs (Ex. 12) stimmt mit der alttestamentlichen Darstellung der Umstände in keiner Weise überein. Sie ist auch als Meinung Jesu und seiner Zeitgenossen nicht nachweisbar. Auch aus inneren Gründen könnte Jesus sie nicht geteilt haben, denn sie operiert deutlich mit dem von ihm immer bekämpften jüdischen Lohngedanken<sup>17)</sup>. Wir müssen also bei der Erklärung seiner Kelch Worte das Blut der Passalämmer in Ägypten beiseite lassen und an der oben vorgetragenen Auslegung festhalten<sup>18)</sup>.

### III.

Unsere vorstehenden, auf rein exegetischem Wege ohne dogmatische Voreingenommenheit angestellten Untersuchungen haben gezeigt, dass sich der sachliche Wert der Abendmahlsfeier innerhalb des Wertkomplexes hält, den auch die Wortverkündigung uns vermittelt. Das Abendmahl bringt keine neuen Heilsgaben, die über die in der Wortverkündigung enthaltenen hinausführt. Das Wort schon sichert uns das volle Heil in Christus zu. Man hat allerdings öfter versucht, dem Abendmahl eine besondere Heilsgabe zuzuschreiben. Was darüber gesagt worden ist, kann im einzelnen hier nicht angeführt werden. Aber es führt sich schliesslich alles darauf zurück, dass im Abendmahl eine mystische, geheimnisvolle Vereinigung mit dem himmlischen Christus erlebt werden soll, der in einer besonderen, wenn auch übersinnlichen Weise bei der Feier gegenwärtig gedacht wird<sup>19)</sup>. Natürlich verführt dieser exegetisch unhaltbare Gedanke zu den willkürlichsten Spekulationen und spitzfindigsten Fragen, die mit der wirklichen Absicht Jesu nichts mehr

17) Die Errettung aus Ägypten wird als Lohn dafür aufgefasst, dass die Juden sowohl mit dem Blut der Beschneidung wie mit dem Blut des Passa gehorsam den Willen Gottes erfüllt hätten (S. 10 Anm. 3).

18) Die Verwendung des beim Auszug an die Pfosten der Häuser gestrichenen Blutes trägt ganz deutlich die Züge des in den antiken Religionen weit verbreiteten *Abwehr-Zaubers* an sich, da es vor der Todesseuche, die im Volke umging, schützen sollte (vgl. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *a.a.O.* Register unter „Abwehr“).

19) Über alle damit zusammenhängenden Fragen orientiert eingehend das von dogmatisch-konfessionellem Standpunkt ausgehende Werk von Reinhold KOCH, *Erbe und Auftrag, das Abendmahls-Gespräch in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, München 1957.

zu tun haben. Sie verführt auch zu der übertriebenen Hochschätzung dieser Feier, als wäre die Teilnahme an ihr erst ein Zeichen vollendeten Christentums. Es bedarf ja bekanntlich erst der Konfirmation, um zu ihr zugelassen zu werden, wodurch in den Gemeinden der Irrtum entstanden ist, als befände man sich erst im Abendmahl auf der höchsten Ebene christlicher Frömmigkeit. Das Besondere am Abendmahl ist aber nur, dass wir hier speziell des Todes Jesu gedenken, (richtig freilich nur im Zusammenhang mit seinem ganzen Leben!) und dass wir Gottes Heilsgaben unter Begleitung der von Jesus bestimmten realen, sinnlichen, sichtbaren Elemente empfangen, die auf sie hinweisen. Auch hierbei aber ist das Wort der Verkündigung nötig, um sie nicht falsch zu verstehen und zu deuten.

Auf der anderen Seite liegt aber auch eine Unterschätzung des Gehaltes der Feier vor, wenn sie in der kirchlichen Praxis nur als eine mit einer vorangegangenen Beichte verbundene Feier der göttlichen Vergebung der Sünden behandelt wird. Wir haben gesehen, dass mit diesem einen und an sich doch negativen Gut die Fülle des positiven Segens der in der Feier zur Wirkung kommen soll, auch nicht entfernt erschöpft ist. Daraufhin müssten alle Abendmahls-Liturgien und auch alle Abendmahls-Lieder geprüft werden, ob sie der Feier wirklich gerecht werden. Wir fürchten, dass dies nicht der Fall ist.



# DIE DEBATA DER BATAK

VON

GERHARD KAHLO

Leipzig

Viele Schriftsteller haben über die Debata der alten Batak berichtet. Das Wort setzt man mit Sanskrit *dewata* gleich, was im Sanskrit gebraucht wird für 1. Gottheit (abstrakt), Göttlichkeit bezw. göttliche Würde, göttliche Macht, 2. Gottheit (konkret), 3. Götterbild, 4. ein Sinnesorgan <sup>1)</sup>). Dazu ist mehreres zu bemerken.

Geschichtlich: Gewiss fand man z.B. Elefantenbilder (die von vielen als Ganesha angesprochen wurden). Aber diese zeigen keinen „indischen“, sondern hinterindisch-chinesischen Stil <sup>2)</sup>). Auch die Figur in Pagaralam (ein Mensch in den Klauen eines Tigers) entspricht dem Bronzefigur der Chou-Periode, zeigt also chinesischen Stil <sup>3)</sup>). Sodann. Das Reich Sriwidjaja auf Sumatera entstand 683 und wurde 1377 von den Djawanen erobert; es umfasste aber nicht die Bataklande <sup>4)</sup>). Gewiss, einige Siedler (1500 Familien) stammten aus Südindien und liessen sich in der Marga Sembiring nieder; das waren Tamil, die Nehru <sup>5)</sup> als Kalinga (= indonesisch Keling) und Orissa <sup>6)</sup> bezeichnet. Als Bringer einiger neuer Ideen kommen aber nicht „Hindu“, sondern Parsi in Betracht <sup>7)</sup>).

Sprachlich: Die Betonung auf der ersten Silbe ist den Batak fremd. (Dagegen entspricht der Ersatz des *w* durch *b* der Bataksprache, die den Buchstaben *w* nicht kennt). Auch die Form *debata* ist überliefert <sup>8)</sup>);

---

1) So Mahabharata XII 215, 19. Auf diese Stelle machte mich Friedr. Weller freundlichst aufmerksam.

2) C. HENTZE, *Objets rituels, croyance et dieux*, Figure 49.

3) HENTZE, *Mythes et symboles lunaires* S. 167.

4) SCHNITGER, *Forgotten Kingdoms* S. 2.

5) *Glimpses* (Brief an Indira vom 28. 4. 1932).

6) Von diesen dürften die Lulu abstammen, die inzwischen wohl ausgestorben sind.

7) Vergl. G. KAHLO, *Gudjaraten im alten Indonesien* (Forschungen und Fortschritte Nr. 12 vom Dezember 1957).

8) Verhandel. Bat. Gen. 56 Teil (1904) von Joustra.

sie würde auf Djawa keine Schwierigkeiten bereiten, da sowohl Djanesisch wie Sundanesisch *e* und *i* in der Aussprache mitunter wechselt, was aber im Batakischen nicht der Fall ist. Schliesslich finden wir auch noch die sprachlich nicht erklärbare Form *neibata*<sup>9)</sup>, was „Leute“ heissen soll.

Sachlich: Alle befragten Batak<sup>10)</sup> verneinten einstimmig die Frage nach „Göttern“. Das stimmt genau zu den immer wiederkehrenden Mitteilungen der Holländer<sup>11)</sup>, dass die Batak niemals Tempel hatten, auch keine Priester, und dass sie keinerlei Gottesdienste abhielten. Alle Batak äusserten, sie kannten die Geschichte ihrer Vorfahren genau<sup>12)</sup>, aber von Göttern wäre nie die Rede gewesen, auch nicht von „einem“ Gott<sup>13)</sup>. Halomoan Siahaan, ein kenntnisreicher Batak vom Tobasee, äusserte: „Lediglich Schöpfungsgeschichten erzählt man hier und da“. Das stimmt wiederum überein mit den Aufzeichnungen der Holländer und Deutschen. Diese Geschichten gilt es zu untersuchen, zumal Warneck<sup>14)</sup> sagt: „Über der Ursprung des Menschen erzählt jeder Stamm etwas anderes“. Was nun erzählt man?

Henny<sup>15)</sup> teilt mit: „Der Ursprung von allem ist Mula djadi Nabolan. Sein Sohn Batara Guru schuf den Himmel, dessen Tochter Si Deak (= Deang) Porudjar<sup>16)</sup>, die im Mond sitzt und spinnt, schuf mit Unterstützung der Schwalbe die Erde“. Warneck<sup>17)</sup> nennt auch Mula Djadi, aber als Tochter Bataras Si Boru Sunde (sunde = Ursprung). „Mula Djadi“ hatte auch noch eine Tochter, Boru Samianganga, die als „Göttin“ des Meeres bezeichnet wird<sup>18)</sup>.

9) WARNECK, *Nacht und Morgen auf Sumatra*.

10) Die Batak sind übrigens seit langem Christen.

11) Tijdschr. Ned. Ind. 8. Jahrg. (1846) 2. Teil S. 145 ff. Ebenso bei WARNECK, *Die Religion der Batak* S. 5. (W. erwähnt nur S. 74 heilige Haine — also wie bei den alten Germanen. Auch sagt er S. 13: „Kein animistischer Heide betet Holz oder Stein an“).

12) Tatsächlich weiss jeder seine Marga über vier- bis fünfhundert Jahre auswendig.

13) Das deckt sich mit der grundsätzlichen Feststellung von Raffaele Pettazoni über „Das Ende des Urmonotheismus“ (*Numen* Vol. V 1958).

14) *Die Religion der Batak* S. 33.

15) Henny in der Tijdschr. TLV Teil 17 (1869) S. 22 ff.

16) Die von anderen überlieferte Form pareadjar ist sprachlich sinnlos. Übrigens schrieb Henny Parudjar; doch muss es nach dem Pepet-Gesetz batakisch porudjar heissen; das Substantiv-Praefix ist por = indonesisch per.

17) *Die Religion der Batak* S. 4 und S. 33.

18) Tijdschr. TLV Teil 35 (1893).

Zunächst: mula djadi heisst weiter nichts wie „Anfang des Geschehens“ (erstes Werden), ist also kein „einiger Gott“, sondern ein kosmogonischer bzw. ontologischer Begriff, der sich deckt mit der ersten Stufe der polynesischen <sup>19)</sup> Kosmogonie <sup>20)</sup>, die von den Maori als te kore (= das Nichts) bezeichnet wird, die aber <sup>21)</sup> entsprechend der polynesischen Denkweise besser übersetzt wird mit der zweiten, auf Mangareva noch durchaus gebräuchlichen Bedeutung von kore, nämlich „Wirbel“; das würde sich decken mit den Theorien der „Ionischen Schule“ der alten Griechen, mit den Ansichten von Kant <sup>22)</sup>, Herschel <sup>23)</sup> und Laplace <sup>24)</sup>. Der Beiname Nabolan (richtig: Nabolaan = der, welcher trennt; vergl. 1. Moses 1, 7) wird auch als der von Gurus Tochter genannt <sup>25)</sup>; vergleiche die dritte Stufe (das Mädchen ist ja die Enkelin) der polynesischen Theorie, die Maori Te Rapunga (= das Forschen, das Suchen) heisst. Doch kann man auch die auf Mangareva gebräuchliche Bedeutung der Sprachwurzel rapu (die Endung -nga im Maori bezeichnet lediglich die „Vielheit“) zur Erläuterung heranziehen, nämlich „kneten“; auf Hawaii heisst lapu (Haw. wird *r* zu *l*) „Erscheinung, Gespenst“ (Nebularhypothese?) und lapulapu „zusammensuchen“. Nun der „Batara Guru“ genannte Sohn. Dieser Name findet sich in unzähligen alten indonesischen Büchern als Titel; so hatte der Ministerpräsident von Madjapahit die Amtsbezeichnung Batara <sup>26)</sup>, in Goa auf Sulawesi regierte um 1500 Batara Goa <sup>27)</sup>; bei den Mandailing regierte 1845 Batara Guru, der siebente Nachkomme vom König Sidan <sup>28)</sup>; der Titel der ältesten Fürsten von Bima war Batara <sup>29)</sup>.

19) Der sprachliche und ideelle Zusammenhang zwischen den Batak und den Polynesiern ist besonders eng. Vergl. G. KAHLO, *Indonesische Forschungen* S. 39 ff. („Stammen die Samoaner aus Sumatera?“)

20) Nach den Aufzeichnungen von White und Bastian neu untersucht und verbessert von Emil RECHE, *Tangaloa* S. 101 ff.

21) Wegen der „zweiten Stufe“ (po = Nacht, Finsternis; vergl. 1. Moses 1, 2) ergibt sich bei dieser Übersetzung eine Schwierigkeit.

22) *Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels*.

23) *Über den Bau des Himmels* (Deutsche Ausgabe von 1791).

24) *Exposition du système du monde*.

25) Verhandl. Bat. Gen. 3. Teil (1787) S. 16. Die dort angeführte missverständliche Form Puta Orla Bulan muss heissen Pute Olang Bolaan; alle drei Wörter bedeuten „trennen, spalten“ usw.

26) Siehe die Chronik „Sedjarah Melaju“ und den geschichtlichen Roman „Hang Tuah“.

27) Tijdschr. TLV 4. Teil (1885) S. 111 ff.

28) Tijdschr. Ned. Ind. 8. Jahrg. (1846), 2. Teil S. 145 ff.

29) Chronik von Bima.

Die Indonesier <sup>30)</sup> geben für Batara zwei Bedeutungen an: 1. Gott (dewa) 2. Titel des Grosskönigs. Wir finden aber auch Sanskrit *dè-wata* (batakisch *debata*) als Königstitel; so wird der Enkel von Watu Gunung stets *Debata Tjengkar* genannt <sup>31)</sup>; es wird der Fürst *Sinomba Debata* erwähnt <sup>32)</sup>; und in der Legende von Watu Gunung <sup>33)</sup> heisst es geradezu „Dewa werden auch Sangjang und Batara genannt“. Nun sagt man heute im Volk, *sangjang* bedeute „die verehrten Götter“. Das trifft den Kern der Sache nicht; denn in den klassischen Schriften liegt die (heute ausgestorbene) Form *iang* vor, und von den *Sangiang* der Dajak wissen wir ganz genau <sup>34)</sup>, dass die „Luftgeister“ (*Sangiang*) die „ältesten“ Ahnenseelen sind. Dazu passt die für das „höchste (älteste) Wesen“ überlieferte <sup>35)</sup> Bezeichnung *Ompu* (Grossvater) *tuan mula djadi*, d.h. „(Unser) Grossvater (= Ahne), der Herr des ersten Werdens“.

Also: Die „Schöpferlegenden“ weisen (trotz des Fremdworts aus dem Sanskrit) gar keinen Gott bzw. Götter auf, sondern zeigen einen Fürstentitel bzw. weisen allgemein auf den Urahnen hin. Die „Vergottung“ uralter Könige ist auch in Deutschland <sup>36)</sup>, Griechenland <sup>37)</sup>, Italien <sup>38)</sup> usw. bekannt. (Über die Ahnenseelen später). Zunächst noch die „Titel“ des Batara Guru <sup>39)</sup>. Sie lauten: 1. *Pariangan*, d.h. „der die Pfosten (ergänze: der Welt) bildet“ = „Träger der (guten) Sitte, der Moral“ <sup>40)</sup>. 2. *Panungkunan ni uhum*, d.h. „Stütze des Rechts“. 3. *Pandapotan ni patik di djolma* <sup>41)</sup> *manusia*, d.h. „Erfinder der menschlichen Gesetze“. Die Doppelsetzung des Begriffs „Mensch“ (dabei

30) PURWADARMINTA, *Kamus Umum*, 2. Aufl. S. 75.

31) Im „*Adji Saka*“.

32) *Bijdr. TLV* Teil 55 (1903) S. 1 ff.

33) *Tijdschr. Ned. Ind.* 14. Jahrg. (1852), Teil 2 S. 346 ff.

34) Siehe die uralte Epopöe „*Auh balian hapa tiwah*“.

35) *Tijdschr. TLV* Teil 35 (1893).

36) Wodan usw.. Siehe Saxo Grammaticus.

37) Siehe *Etymol. Magnum*, Hesych, Stephanus Byz. unter „*Apollo*“ usw.

38) Siehe die lateinischen Geschichtswerke der römischen und byzantinischen Kaiserzeit.

39) WARNECK, *Tobabataksches Wörterbuch* S. 14 ff.

40) Zu diesem Ausdruck vergl. die bekannte sittlich-soziale Stellung der *taupou* (Ehrenjungfrau) auf Samoa, deren Titel wörtlich heisst „die den Pfosten bildet“ (darstellt), — also sinngemäss den genau gleichen Titel hat wie der Batara Guru.

41) Im Gegensatz zu indonesisch *djelma* (= Wiedergeburt), dem *djolma* nach den Lautgesetzen entspricht, heisst *djolma* „Mensch“ (Mann bzw. Frau); so auch Sundanesisch *djelema*.

Sanskrit manusia) zeigt, dass im Volk die genaue Bedeutung nicht mehr bekannt war. Sachlich ist festzustellen: Die Ansicht, dass der „Herrscher“ verantwortlich ist für die Hütung der Sitte, ist bekanntlich echt indonesisch und nicht „aus Indien eingeführt“, und ebenso beweist der oben erwähnte Titel Ompu (Grossvater, Ahne) die echt indonesische Auffassung ihres Ahnenkultus, der auf ihrer alten Weltanschauung, dem Animismus <sup>42)</sup>, beruht. (Dazu weiter unten einige Beispiele). Zunächst noch die anderen Namen bzw. Titel.

Wenn das Mädchen boru Porudjar (= Künstlerin; dazu udjarudjaran = Zauberkunst) aus „Schlamm und Wasser“ die Erde formt, weil sie von ihrem Mond auf die Erde heruntermöchte, so gemahnt das an zwei ähnliche Vorstellungen: Bei den Dajak gilt der Mond als bewohntes Land, und dort herrscht Silai, der Stammvater der „Weissen“, der übrigens der Schwager des Königs von Madjapahit (auf Djawa) ist <sup>43)</sup>; und auf Samoa „hilft“ gleichfalls ein Mädchen Tangaloa bei der „Schöpfung“; ferner spielt bei den Batak die Schwalbe leang eine Hilfsrolle und auf Samoa die Strandschnepfe (tuli). Übrigens ist Tangaloa kein „Gott“, sondern heisst „die gesamte Menschheit“ (wörtlich: „die ausgedehnte Ichheit“). Bei den Batak heisst es aber auch, dass nicht das Mädchen die Erde schuf, sondern ihr Vater (Batara Guru), und zwar schuf er den Berg Bakara im Land der Batak <sup>44)</sup>. Dieser Name ist nicht batakisch; er müsste in dieser Sprache Bahara heissen. Vielleicht deutet das Ganze (wie in vielen indonesischen Urgeschichten) auf eine (malayische?) Prinzessin, die aus Übersee gekommen ist <sup>45)</sup>. Der andere Name des Mädchens, Boru Samiangaanga, das „Meergöttin“ (doch wohl: übers Meer gekommene Prinzessin) heissen soll, kann aus keiner indonesischen Mundart erklärt werden,

<sup>42)</sup> Ein Beispiel dafür bei G. KAHLO, *Der Animismus der Dajak* (Numen Vol. IV Fasc. 3 vom Sept. 1957 S. 204 ff.).

<sup>43)</sup> Siehe HARDELAND, *Dajaksches Wörterbuch* s. v. blanga.

<sup>44)</sup> Verh. Bat. Gen. 3. Teil (1787) S. 16.

<sup>45)</sup> Bei den Mandailing ist die Rede von Si Dajang marnjala-njala dilangit (= das flammende Himmelsfräulein). Mit „aus dem Himmel gekommen“ werden in den ältesten Überlieferungen stets die (natürlich zu Schiff gekommenen) Fremden bezeichnet. Übrigens bezeichnet dajang eigentlich ein sehr junges Mädchen, etwa wie das deutsche Wort „Backfisch“. (Für das Italienische vergl. das Lustspiel „Scampolo“ von Pirandello). Auch auf Samoa ist die „Schöpfergehilfin“ als sehr jung (noch nicht heiratsfähig) gedacht. Das scheint doch wohl seinen Grund darin zu haben, dass die Jungfräulichkeit einst „heilig“ war; auf Samoa z.B. war ja das junge Mädchen „tabu“.

wohl aber aus dem Polynesischen, und es bedeutet „Jungfrau des Leichenmeers“<sup>46)</sup>. Das weist auf den Regenerationsgedanken hin, der z.B. auch in Deutschland durch Frau Holle und deren jugendliche Gehilfin (die „Schlüsseljungfrau“) in den Volkssagen verkörpert ist<sup>47)</sup>; in Indonesien hat ein Mädchenspiel die alte Anschauung bewahrt<sup>48)</sup>. In Polynesien wird ja die Totenseele „mit acht Ruderstößen“<sup>49)</sup> über das „Wasser des Lebens“ (vaiola) von einem Fährmann (wie in Griechenland von Charon) übergesetzt, um ins „Land der Totenseelen“ zu gelangen<sup>50)</sup>. Die Polynesier (und Indonesier) kennen keinen Dualismus<sup>51)</sup>, sondern haben den „Einheitsgedanken“ der Unendlichkeit, Ewigkeit usw.<sup>52)</sup>.

Weitere Namen der Debata sind leicht erklärbar. Gurus Frau hiess Soripada; das heisst batakesisch „Gemahlin“ und wurde auch von den Königinnen der Atjeh gesagt. Sie gilt andererseits als „Herrscherin der mittleren Welt“. Es gibt nämlich noch eine andere Auffassung über die Debata, nämlich die Einteilung in die oberen (diatas), die in der Mitte (ditongah) und die unteren (ditoru). Exoterisch wird das erläutert als Götter bzw. Menschen bzw. böse Geister. „Unten“ soll Mangalabulan herrschen<sup>53)</sup>. Das Wort ist sinnlos; er heisst „Verursacher des Mondes“. Dass sich alles um Ahnenkult dreht, beweist die Geschichte vom „König der Mittelwelt“ (indonesisch Radja ketengah), dessen Kinder auch die Oberwelt und Unterwelt bevölkerten<sup>54)</sup>. Die Seelen der ihren Nachkommen freundlich gesinnten und daher hilfreichen Ahnen sind „oben“, die der ihren Nachkommen zürnenden<sup>55)</sup>.

46) Als Einzelwörter leben noch samoanisch sami (= Meer) und auf Tonga angaanga (= Leiche).

47) Vergl. G. KAHLO, *Frau Holle und der Nobiskrug* (Wiss. Ztschr. der Univ. Jena, Jahrg. 1957/58, Ges. und sprachw. Reihe Heft 4).

48) Vergl. G. KAHLO, *Nini Towong* (Wiss. Ztschr. der Univ. Leipzig, Jahrg. 1957/58, Ges. und sprachw. Reihe, Heft 5 S. 637 ff.)

49) Die Polynesier zählten acht Planeten unseres Sonnensystems; das „Seelenland“ lag ausserhalb unseres Sonnensystems.

50) Emil RECHE, *Hol über, Fährmann!* (Privatdruck Göttingen 1939).

51) Daher auch keine „Teilung“ in „Leib“ und „Seele“.

52) Emil RECHE, *Das Denken in Zwiegestalt* S. 18.

53) WARNECK, *Nacht und Morgen auf Sumatera*.

54) Verh. Bat. Gen. 56. Teil (1904). Zum Ausdruck „Mittelwelt“ vergl. germanisch Midgard = mittlerer Garten = die Erde.

55) Die Totenseele der zürnenden Ahnen heisst begu, was von den Europäern oft durch „Gespenst, Spuk“ übersetzt wurde. Für den Zorn des Begu gibt es das besondere Wort pasuan; aber pasupasu heisst „Segen“. Über die „hilfreichen“



und daher böartigen sind „unten“, die lebenden Menschen „in der mittleren Welt“. Alle drei werden debata genannt. Das geht aus Folgendem hervor: Bei den Karobatak gibt es 48 (bei den Tobabatak 40) verschiedene „amtliche“ Melodien; es ist genau vorgeschrieben, bei welcher Gelegenheit jede gespielt wird<sup>56</sup>). Nun wird nach der Ouvertüre jeweils eine Pause gemacht und gerufen: „O Vorfahren, ihr drei debata“ usw.<sup>57</sup>). Damit ist klar, dass die debata ursprünglich die toten Ahnen sind und alles andere spätere Zusatz — vielleicht unter fremden Einfluss<sup>58</sup>). Thevenot<sup>59</sup>) stellte für die Pilipina schon 1664 die Gleichung auf: humalagar (Geister) = manes = verstorbene Ahnen. Die Geschichten von der „Schöpfung“, die damit verbunden sind, erweisen sich als philosophische Gedankengänge. Bei den Bisaya wird z.B. als Schöpfer Laon genannt; das heisst aber ganz einfach „die Zeit“. Indonesier und Polynesier legen ja weniger Wert auf das Raumenken als auf das Zeitdenken<sup>60</sup>).

Für den Ahnenkult und den Animismus der Batak ist noch das Folgende bezeichnend. Bei den Karo ist alles beseelt; es gibt daher gute und böse Werkzeuge, gute und böse Pflanzen usw.<sup>61</sup>). Wenn die Wörterbücher<sup>62</sup>) nini mit „Götter“ übersetzen, so ist das ein Missverständ-

---

(pasupasu) bzw. „zürnenden“ (pasuan) Ahnenseelen (in Deutschland je nachdem Heinzelmännchen, Kobolde, Zwerge usw.) siehe G. KAHLO, *Die Verse in den Sagen und Märchen* S. 102-120. Eine Ähnlichkeit mit der Auffassung der Dajak, dass im Totenseelenland alles umgekehrt ist, besteht darin, dass begu auch „umgekehrt“ heisst. (Die Begu gehen die Treppe mit dem Kopf zuerst hinunter usw.)

56) De Ind. Gids 60. Jahrg. (1938) S. 276.

57) Tijdschr. TLV 1869 S. 1 ff.

58) Dieser Einfluss darf aber nicht (nach der schon von Buschmann heftig kritisierten oberflächlichen Methode) einfach als „brahmanisch“ oder gar „buddhistisch“ aufgefasst werden. Wenn z.B. eine Handschrift aus Bakara (siehe Bijdr. TLV Teil 55 vom Jahr 1903 S. 1 ff.) als „heiligen“ König der Batak den Singa Mangaradja bezeichnet, so ist zwar der Titel radja fremd (wie in Europa Kaiser, Zar, Empereur usw.), aber Mangaradja heisst nicht etwa Maharadja, sondern manga ist die echt batakische Vorsilbe, die vor Wörtern gebraucht wird, die mit l, n oder r anfangen und indonesisch me (mem, meng) entspricht. Und singa heisst allerdings auch „Löwe“; aber im alten Batakischen heisst es 1. Tiger 2. Form 3. Bild 4. Skizze; etongan (= Rechnung) maninga (gemäss den Wohlklangsregeln aus ma-singa) „Raumlehre“ (Geometrie). Die Titel radja und guru erscheinen öfter in den (sehr alten) Stammbäumen einzelner batakischer Marga.

59) *Relations de voyages* II (Rel. d'un Religieux).

60) Siehe Emil RECHE, *Der Polynesier*.

61) *Nederlandsch Zendingblad* vom Oktober 1939.

62) JOUSTRA, *Ned.-Karosche woordenlijst* s.v.

nis; in ganz Indonesien bedeutet nini „Vorfahren“. Atjeh heisst ni „Urgrossvater“, nini „Ahnherr“. Beim Todesfall erhält der Verstorbene bei den Karo noch vier Tage lang Essen vorgesetzt <sup>63</sup>). Bei den Toba bringt die Witwe sieben Tage lang Essen ans Grab <sup>64</sup>). Die Karo legen für die Ahnengeister ein Gärtchen an <sup>65</sup>). Bei der vor Beginn eines grösseren Werks den Ahnengeistern vorgetragenen Bitte um Unterstützung legt man Reis und Fleisch auf den Hausbalken <sup>66</sup>). Beim Giessen von Metall werden die Vorfahren wie folgt angerufen:

O Geister des Grossvaters (der Grossmutter),  
Eidechse <sup>67</sup>) der Erde  
Segne, was ich zu machen gedenke,  
Auf dass es gut und schön werde!  
Lass das Werk gelingen!  
Diese Gaben bitte ich  
Dir spenden zu dürfen:  
Ein Stückchen Kuchen, ein Betelblatt,  
Ein Ei usw.

Zum Vergleich ein Vers der Dajak, den bei der Hypnose das Medium (das dort dewa heisst!) sagt:

Erst kam herab der Urahn zum Grossvater,  
Der Grossvater kam herab zum Vater,  
Der Vater zur Mutter,  
Und Mutter hatte sieben Eier.  
Das erste platzte, und es entstand der Rabe,  
Das zweite platzte, und es entstand die Krähe,  
Das dritte platzte, und es entstand der Pfau,  
Das vierte platzte, und es entstand der Fasan,

63) Tijdschr. TLV Teil 28 S. 518.

64) VAN DER TUUK, *Batakisch Woordenboek* s.v. tudjung. (Dieses Wort bedeutet „Trauerschleier“.)

65) Bijdr. TLV Teil 83 (1927) S. 514 ff.

66) WARNECK, *Die Religion der Batak*. Daraus sind auch einige weitere Angaben entnommen.

67) Das bekannte Sinnbild für „Mann“, das (neben dem Bild der Brüste = „Frau“) als Schnitzerei oder Malerei an fast allen Häusern angebracht wurde. In Polynesien wird die Eidechse in der Ontologie mit „Vorfahre“ gleichgesetzt.

usw <sup>68)</sup>. Hier ist der erste Teil alt, der zweite aber später angehängt, was die aufgezählten Tiere beweisen, deren Namen z.T. auf indischen, z.T. auf chinesischen Überlieferungen beruhen.

Beim Schwur sagt der Batak: „Unser Grossvater möge mich strafen, wenn ich das und das getan habe“. Beim Hausbau wird die Si boru dajang natang dunia angerufen, d.h. „das kleine Fräulein, das die Welt stützt“. (Das Wort dunia ist modern, d.h. höchstens vierhundert Jahre alt; bei dem „Fräulein“ scheint eine Vermischung der batakischen Ahnfrau und der polynesischen Ehrenjungfrau vorzuliegen).

Noch sind einige Fachausdrücke zu erwähnen, die vielfach missverstanden worden sind. Den tondi setzt Van der Tuuk mit der gana (Dingseele bei den Dajak) gleich. Tatsächlich haben auch Haus und Herd, Boote, Eisen, der Reis usw. einen tondi. Aber Warneck klagt: „Was der tondi eigentlich ist, weiss niemand“. Man darf eben den Begriff nicht zu eng und vor allem nicht unphilosophisch auffassen. Sprachlich betrachtet: Die Silbe *di* ist die gleiche wie in indonesisch diri (= Person, selbst) und in djadi (werden), Dajakisch badi (Grund, Ursache), und sie steckt auch in Fürwörtern, z.B. dia (er, sie), batakisch adi (dieser), Sundanesisch adika (du; auch dia wird für „du“ gebraucht). Es genügt also nicht, tondi mit „Geist“ oder „Seele“ zu übersetzen, sondern es hat auch die (von Warneck erwähnte) Bedeutung „Individualität“. Es werden sieben tondi genannt. 1. sigomgom. Das Wörtchen si ist die bekannte Personenvorsilbe; gomgom heisst „beherrschen“ (wörtlich: fest in der Hand halten), gomgoman heisst „geweiht“. Nach Warneck wäre der Mensch ohne diesen tondi tot. Das geht aus dem Wort aber nicht hervor. 2. sidjundjung. Die Silbe djung bedeutet im Indonesischen etwas „Höheres“; so heisst denn batakisch djungdjung „hervorragend“, und djungdjungan „Anführer“. Mit anderen Worten: die ersten beiden tondi „führen“ (regieren) den Menschen; das heisst nach animistischer Anschauung nichts anderes, als: sie geben dem Menschen Kraft und Stärke, sodass er die Glieder seines Leibes „regieren“ kann <sup>69)</sup>, sie stellen also die im Menschen wirkende Naturkraft dar. 3. sipalopalos. Das soll ein „Krankheitsdämon“ sein; das ist sachlich undenkbar. Und sprachlich: das Wort palos ist Batakisch nicht gebräuchlich. Aber die Silbe los (= indonesisch les; liegt in Pasunda noch heute einsilbig in der Bedeutung „fort, weg“ vor) bedeutet „Ge-

68) Bijdr. TLV 1876 S. 83.

69) Vergl. die Fabel des Menenius Agrippa bei Livius.

genwirkung"; also kann man nur übersetzen „Gegenwirkung gegen Krankheiten". Modern gesprochen bedeutet es also die „Abwehrkraft", die dem Körper innewohnt. 4. sibahota. Soll den „schaffenden" tondi bedeuten; dafür liegt im Batakischen keine Etymologie vor, da es das Wort nicht gibt; wollte man es als Zusammensetzung analysieren, hiesse es „unsere Kampfersuche", ist also sinnlos. Greift man zur Erklärung nach dem Polynesischen, so finden wir die Wurzel auf Tahiti in der Bedeutung „abschaben, abkratzen". Dieser Ausdruck ist im Indonesischen geläufig im Sinne von „Krankheit bzw. Unheil abwehren". 5. sipalilohot. Dieser tondi „macht" angeblich „reich". Das könnte sachlich als „Arbeitsfähigkeit" (und dadurch Verdienstmöglichkeit) gedeutet werden, was jedoch sprachlich ganz unmöglich ist. Das Wort pali heisst in anderen Mundarten „verboten" (tabu), ist aber batakisch nicht gebräuchlich; es könnte nur als Zusammensetzung von pa und li gedeutet werden als „Fortjager (Abwehrer) des Anhaftenden (lohot)"; der Ausdruck „anhaften" ist indonesisch geläufig für „sich festsetzen" (sich cinnisten), von Krankheitskeimen gesagt. Also wäre dieser tondi auch ein Schutz vor Krankheiten. 6. siparorot. Dieses Wort ist noch allgemein gebräuchlich und heisst „Kindermädchen". Der Mensch wird hier also als Bele (= kleines Kind, bambino) betrachtet, und der tondi als Mädchen, das auf das Kind achtet. Diese Auffassung findet sich auch in den Totenfestgesängen (Auh balian hapa tiwah), in denen der Verstorbene als „Wiegenkind" (Wickelkind) bezeichnet wird, das von den Kultmädchen gehätschelt wird. 7. saudara marorot oder sanggapati. Das erste Wort heisst wörtlich „der fürsorgliche Bruder", womit (wie allgemein in Indonesien) die Nachgeburt gemeint ist, die nach der Volksmeinung guten Einfluss auf das neugeborene Kind hat. Aber sanggapati heisst „Schreckgespenst", und das wäre ja das gerade Gegenteil. Nun heisst jedoch sangga allein „dienen" und pati „Ordalabmachung", und da im alten Indonesien die Ordale als entscheidende Urteile galten, könnte man das Wort durch „Gewissen" übersetzen; denn das Gewissen ist es, was den Indonesier zur Wahrheit vor Gericht „zwingt".

Weitere Ausdrücke, die lehrreich sind. Dem indonesischen semang<sup>70)</sup>, das am besten mit „Lebenskraft" zu übersetzen ist<sup>71)</sup>, ent-

70) Vergl. Jeanne CUISINIER, *Sumangat*.

71) Indonesier erläuterten das Wort auch durch „Lebenstüchtigkeit, Lebenskraft, Vitalität" (mündlich).

spricht batakisch mangot (simangot), und in dieser Sprache heisst es „Ahnengeist“, was Warneck ausdrücklich bestätigt, der das Wort übersetzt durch „verstorbene Eltern“. Und die „Ahnengeister“ (batakisch sombaon = Totenseele) werden ja verehrt (bat. somba = Ehrerbietung; entspricht lautlich indonesisch sembah). Und warum stellt man ihnen auch nach dem Tode ein Speisepfer hin? Weil man den Eltern ihre Liebe vergelten muss (paulak meme; wörtlich „die -- einst von ihnen den Kindern gewährte -- Nahrung wiedergeben“); das ist das Pfand (sindor) der Liebe. Von diesem Wort ist das Tätigkeitswort gebildet manghasindorsindorhon, also wörtlich „gegenseitig Unterpfänder geben“; den Sinn dieses Wortes erläuterten Batak, die deutsch sprechen konnten, durch „einen Verstorbenen im Geist sehen“. Es ist also die liebevolle Erinnerung (althochdeutsch Minne) an die Eltern. Über den Punkt, dass man seine Vorfahren, denen man ja das Leben verdankt, ehren muss<sup>72)</sup>, besagen ja die allgemein verbreiteten Sprichwörter: „Wer seinen Vater ehrt, den haben alle gern“. Und: „Wer höflich ist gegen seinen Vater, der ist glücklich“. Auf die Mutter bezogen: „Mache das Wasser deiner Quelle nicht trübe!“ Dass es der Batak mit der Wahrheit unbedingt ernst meint, beweist sein Sprichwort: „Wer einmal gelogen hat, dem glaubt man nicht, so lange die Welt steht“.

Wenn sich nun manche vor einem Begu (eigentlich Totengeist, dann auch „Spuk“) fürchteten, so deshalb, weil sie glaubten, der Tote (gegen den sie sich bei dessen Lebenszeiten irgendwie ungehörig benommen hatten) könnte wiederkommen und ihnen einen Pössen spielen. Dass diese Anschauung im Mittelalter auch in Europa verbreitet war, beweist die Stelle bei Ibsen<sup>73)</sup>, wo der Dichter den sterbenden Bischof sagen lässt: „Er soll sich Mühe geben, sonst komme ich zu ihm als Gespenst“. Auch in Shakespeares Theaterstücken (Julius Caesar, Macbeth) kommen ähnliche Gedenkengänge vor, die sich als „Gewissensbisse“ psychologisch leicht erklären lassen<sup>74)</sup>.

72) Als die Rheinische Mission (Elberfeld; heute Wuppertal) im 19. Jahrh. die Batak christianisierte, waren diese begeistert vom „Vierten Gebot“. Ebenso begeistert nahmen sie das Wort vom „Splitter im Auge des Bruders und Balken im eigenen Auge“ auf; besagt doch ein Batakspruchwort: „Alle Menschen waren die Fehler ihrer Mitmenschen; um ihre eigenen Fehler kümmern sie sich nicht“.

73) Die Kronprätendenten, 3. Aufzug.

74) Zu allen diesen Fragen vergl. G. KAMJO, Die Wahrheit der Märchen: S. 42 ff.

Die alten Batak, die Animisten waren, gehen also weiter als die Chinesen <sup>75)</sup>, da es für die Batak keine Trennung, keinen Dualismus gibt. Da sich für sie „im Unsterblichkeitsgefühl nur die Ahnung von der Unzerstörbarkeit der Materie offenbart“ <sup>76)</sup>, stehen sie auf dem Standpunkt: „Tod, wo ist dein Stachel?“

Damit hängt zusammen der Wunsch, Kinder zu haben. Von einer kinderlos gestorbenen Frau geht die Sage, der Begu der Toten spuke <sup>77)</sup>. Das erinnert an die Puntianak <sup>78)</sup>, vor der sich die indonesischen Kinderbetterinnen fürchten; die Puntianak stellt man sich als schöne Frau vor, die aber scharfe Nägel hat und versucht, den Wöchnerinnen ihr neugeborenes Kind zu stehlen. Sie gleicht also in dieser Beziehung Rumpelstilzchen <sup>79)</sup>.

Die Ehe gilt folgerichtig als Einrichtung, um Nachkommen zu erhalten. Daher lautete früher <sup>80)</sup> die Traurede des Häuplings: „Stirbt der Mann, so wird er ersetzt; stirbt die Frau, so wird sie ersetzt. Darum liebt euch und schickt euch ineinander! Wenn einer sich gegen den andern unschön benimmt, so flickt man gegenseitig das Zerrissene und näht das Durchlöchernte aneinander. Streitet nicht miteinander! Zeugt Söhne und Töchter“ usw.

Obwohl das Wort debata fremden Ursprungs ist, so hat doch mit dem Wort keineswegs eine fremde Anschauung Eingang ins Land der

75) Tung Hsiang Tschen führt an als „sprichwörtliche Redensart“ in seinen *Peking Legendes* Nr. 9 (Harvard Journal of As. Stud. Vol. 3 Nr 1 vom April 1938 S. 93 ff.), die Weller übersetzte: „Ist der Mensch einmal tot, so wandelt sich sein Odem in reinen Wind, das Fleisch aber wandelt sich in Schlamm“.

76) Strindberg, *Am offenen Meer* 4.

77) Man muss auch die volkskundlichen Anschauungen der Batak lesen. Sie haben ja eine „reich entwickelte Literatur“. Siehe Mitteil. des Sem. für Or. Sprachen Jahrg. 2 (1899) S. 101 ff.

78) Der Name dürfte bedeuten „die sich ein Kind (anak) abpfückt“. (Das Kind wird mit einer Frucht verglichen). Siehe die malayische und batakische Bedeutung des Wortes putik = polynesisch putiputi.

79) Die Sage ist in Europa weit verbreitet; der „Dämon“ hat die seltsamsten Namen, z.B. in Deutschland Fidlefitchen, Gänsefuss (das weist auf die Zwerge, die einen Wechselbalg anstatt des Säuglings unterschieben), Perlebitz, Purzinigile, Pumperelle, Doppeltürk, Tillefoot, Terpentiren usw. In England: Wuppity, Winterkobbe. In Irland: Tritt — a — Trot. Auf Island: Gillitrutt, Rigdin — Rigdon. In Frankreich: Rodemond, Ropiquet, Grignon, Rindon. In Italien: Tarandandi. Auf Sizilien: Ligna di scupa (= Besenstiel) usw. Auffällig ist, dass die Batak als „Abwehrzauber“ den Drudenfuss benutzen, der tumpak sala heisst (wörtlich „Hilfe gegen das Unrecht“).

80) WARNECK, *Die Religion der Batak* S. 118.



Batak gefunden. Die „indische“ Anschauung war ja verschieden von der indonesisch-polynesischen Weltanschauung<sup>81)</sup>, was sogar schon rein äusserlich die Weltbilder beweisen: Das „ewige“ Weltbild, wie es von den Djaina entwickelt wurde<sup>82)</sup>, unterschied sich gründlich von dem Weltbild der seefahrenden Indonesier und Polynesier.

Schliesslich sei noch ein Beispiel dafür angeführt, dass debata nicht „Götter“ oder „Gott“ bedeutet, sondern einen philosophischen Begriff darstellt. Die Mandailing erklären<sup>83)</sup> als „höchste debata“ Manungal (das heisst wörtlich „Wille“) und Manganan (wörtlich „Erhaltungskraft“). Das ist eindeutig<sup>84)</sup>.

Die Batak wie überhaupt die Indonesier und Polynesier sind, obwohl sie auf höchster Kulturstufe stehen und an edler Moral die meisten Völker übertreffen, in schändlicher Weise verleumdet worden<sup>85)</sup>. Die Republik Indonesia wird sich in Zukunft dagegen zu wehren wissen. Man sollte in Europa nun aber auch der Missachtung der hohen geistigen Kultur dieser Völker entgegenreten und endlich damit aufhören, ihre esoterischen Anschauungen zu unterschätzen. Eine liebevolle Erforschung der alten Schriften würde für die Humanität und den Fortschritt der menschlichen Gesittung von höchstem Nutzen sein.

---

81) Während andererseits die Batak in den Predigten der christlichen Missionare (einige Beispiele s.o.) vieles fanden, was sie sofort anheimelte.

82) Journal of Indian Art, Vol. XVI Nr. 127 S. 89 ff. vom Oktober 1914; KAMAL, *Quelques éclaircissements* S. 13 f.

83) Tijdschr. Ned. Ind. 8. Jahrg. (1846) 2. Teil S. 265 ff.

84) Vergl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

85) Gegen die Verleumdung kämpft der Artikel „Maxima culpa“ von G. Kahlo in der Wiss. Ztschr. der Humboldt-Univ. Berlin, Ges. und sprachw. Reihe, Jahrg. VI (1956/57) Nr. 2 S. 123 ff. Angeregt war der Artikel durch den Hinweis von Gertrud Pättsch in der gleichen Zeitschrift Jahrg. V (1955/56) Nr. 2 S. 159.

## BULLETIN

### COMMUNICATIONS FROM THE SECRETARIAT OF THE I.A.H.R.

At the Conference called by the American Council of Learned Societies (ACLS) at Chicago, April 18-19, The American Society for the Study of Religion was founded, the chairman of the Organizing Committee being Dean Walter Harrelson, The Divinity School, University of Chicago, Chicago, Ill. Up to this moment the committee on History of Religions of the ACLS functioned as the American membergroup of the IAHR. We are very glad that thanks to the persistence of Professor H. W. Schneider and his friends a regular membergroup has been constituted. Though this society first at the Congress in Marburg/Lahn in September 1960 can officially be accepted as an American member of the IAHR, we take much pleasure in extending already at this moment a cordial welcome to the new society, expressing the hope that its members will make a substantial contribution to the work of the IAHR.

The other day I sent out a letter to the participants of the meeting of the African and Asian congressmembers on August 30th 1958 at Tokyo, reminding them of their promise to make an attempt to create national groups of historians of religion in their countries. On August 30th 1958 a gathering took place in the presence of His Highness Prince Mikasa, Honorary President of the Tokyo Congress, which in my opinion will prove to have been of paramount importance for the organisational structure and the future activities of the IAHR. Under my chairmanship scholars were assembled from fourteen African and Asian countries, namely from Burma, Ceylon, Hong Kong, India, Indonesia, Israël, Japan, Korea, Laos, Pakistan, Thailand, Turkey, United Arab Republic and Viet Nam. Only in Israël and Japan a Society for the Study of the History of Religions exists. Therefore it has unanimously been decided to make a vigorous effort to extend the IAHR to the East. This decision was prompted by the clear insight that the IAHR which at the moment actually mainly is an European and American affair, will first really be entitled to call itself "international" when it also embraces a number of Eastern membergroups. So it is hoped that at the Congress in Marburg reports about this matter from all the above countries will be delivered and that we may welcome a number of new Eastern membergroups.

In its meeting of October 18th at Amsterdam the Executive Committee decided to accept the German invitation to hold the next con-

gress in Marburg. Thus the General Secretary visited Marburg in July 1958 in order to draw up together with Professor Heiler a blueprint of the congress of 1960. By now the preparations have actually started. The first circular letter will appear within short, containing a cordial invitation to all people who are interested in the study of the history of religions to attend the congress and giving a sketch of its programme. The congress will be held September 11-17th. The main theme is: Origin and eschatology. However lecturers are free to choose the subject of their predilection. The majority of the scholars who read a paper, either in the sections or in a general session, will be invited by the secretariat. On the other hand opportunity will be given to scholars who wish to present a contribution to do so, provided that they give notice of their intention to the secretary in due time. One whole day will be devoted to excursions to interesting places in the neighbourhood, whereas there will likely be also an occasion after the congress to make tours to other German places of historical and aesthetic value. Marburg being a picturesque city it offers the right setting to the next congress of the IAHR which as we hope will be successful in all respects.

C. J. BLEEKER

## PUBLICATIONS RECEIVED

- R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, Vol. IV: America Centrale e Meridionale. Torino 1959.
- , *Lecture religiose: Ebraismo, Cristianesimo, Islamismo, Buddismo*. Milano 1959.
- The Sacral Kingship (La Regalità Sacra)*: Contributions to the Central Theme of the XVIIIth International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955). Supplements to NUMEN, IV. Leiden, Brill, 1959.
- Samothrace*: Excavations Conducted by the Institute of Fine Arts, New York University, Karl LEHMANN, Editor, Vol. 1: *The Ancient Literary Sources*, edited and translated by Naphtali LEWIS. New York, Bollingen Series, Bollingen Foundation, 1959.
- A. MÉTRAUX, *Le Vaudou Haïtien*. Paris 1958.
- E. CERULLI, *Somalia, Scritti vari editi ed inediti*, vol. II, Roma 1959.
- J. GONDA, *Stilistic Repetitions in the Veda*. (Verhandelingen der K. Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, LXV 3), Amsterdam 1959.
- K. KERENYI, *Das Theta von Samothrake* (Sonderdruck aus "Geist und Welt"), Zürich 1958.
- P. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, Vol. II (Texte établi par A. DUPRONT). Paris 1959.
- C. J. BLEEKER, *Wat gelooft de Mensheid?*: Wezen en invloeden van de grote Godsdiensten. Den Haag 1959.
- H. DUMOULIN, *Zen: Geschichte und Gestalt*. Bern 1959.
- L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*. Paris 1959.
- Arthur F. WRIGHT, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Cal. 1959.
- Leo F. SOLT, *Saints in Arms: Puritanism and Democracy in Cromwell's Army* Stanford, Cal. 1959.
- Lybica: Archéologie. Epigraphie*, Vol. V., 1. Alger, Service des Antiquités, 1957.
- H. WAGENVOORT, *Die Entstehung von Nietzsches Geburt der Tragödie* (Mnemosyne 1959). Leiden 1959.
- J. HAEKEL, *Purà und Hochgott*: Archiv für Völkerkunde, 13/1959.
- M. Kh. MOHEBBI, *L'influence religieuse sur le droit constitutionnel de l'Iran*, Téhéran 1958.

## IN MEMORIAM RAFFAELE PETTAZZONI

Without any exaggeration it can be stated that the death of Professor Pettazzoni means a severe loss for the IAHR. An able president and a conscientious editor in chief of *Numen* has passed away. Nobody can better assess the significance of his decease than the general secretary of the IAHR who for nearly ten years has cooperated with him in a spirit of friendship and mutual appreciation.

After the sudden death of Professor G. van der Leeuw in the autumn of 1950 it was quite natural that Pettazzoni should succeed him. For he possessed both the extensive knowledge and the authority among his colleagues which enabled him to hold this high office. Moreover he was wholeheartedly devoted to the cause of the IAHR because he clearly understood that an organisation is the indispensable vehicle for the exchange of opinions amongst scholars. Thus he governed the IAHR during a decennium with the prudence of an old Roman statesman, according to principles which for a younger generation might look a bit oldfashioned now and then, however inspired by a high sense of responsibility, always giving evidence of his sharp insight and ready to accept the opinions of other people when they could stand the test of his critical remarks.

The congress at Rome in 1955 offered him the opportunity of displaying his ability to organize a meeting of a scientific standard in a culturally and artistically attractive setting. As he wrote a study on the religions of Japan it gave him much satisfaction that he could visit Tokyo in 1958 though illness prevented him from attending the whole congress. However he has rendered the IAHR even greater services by editing two works containing the results of the Rome congress, i.e. the extensive *Atti dell' VIII congresso internazionale di storia delle religioni* and *La Regalità Sacra, the Sacral Kingship*, a magnificent work, offering all congress papers on the subject in question. Many financial and editorial difficulties had to be overcome before this last book could appear.

Realizing that an international organisation needs a journal Pettazzoni took in 1954 the initiative to the foundation of *Numen* which he baptized with its present, well chosen name. Everybody who has

experienced what it means to edit a journal—how it devours manuscripts and that the authors are generally slow in producing the required articles—will admit that Pettazzoni has accomplished a great work in putting *Numen* on the level it actually has. However it surely was a disappointment to him that the journal did not develop according to the preconceived ideas. Moreover he practically took the whole responsibility for *Numen* on his shoulders because his painstaking accuracy prevented him from taking his task easier. Others will continue his work along other lines. Nobody can do this without paying his full tribute of reverence and gratitude to the memory of Raffaele Pettazzoni for what he has achieved

C. J. BLEEKER.

La scomparsa di Raffaele Pettazzoni è una grave perdita per il mondo degli studi, ed è doppiamente grave per gli studi italiani. In Italia, prima di Pettazzoni, la storia delle religioni praticamente non esisteva: egli l'ha creata, egli l'ha imposta alla coscienza culturale del paese e al riconoscimento accademico, egli l'ha difesa, anche, con energia e autorità, contro ogni tentativo di tacitarla o di farla dimenticare. Sua fu la prima cattedra universitaria di storia delle religioni in Italia, sua la prima rivista italiana specializzata nella materia — una delle pochissime attualmente esistenti nel mondo —, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Ma se per opera sua la storia delle religioni mise radici in Italia, per opera sua — e soprattutto attraverso i suoi lavori — dall' Italia essa tornò, in una nuova forma, a ripresentarsi all' attenzione di tutto il mondo scientifico. Pettazzoni aveva cominciato la sua attività quando ancora, in altri paesi, il comparativismo evoluzionistico e un antievoluzionismo dogmatico dividevano il campo degli studi storico-religiosi, mentre stavano sorgendo nuovi orientamenti irrazionalisti a sfondo ora mistico-fideistico, ora psicologistico. A continuo contatto con tutte queste correnti, egli, sempre più consapevolmente, contrappose ad esse quell'esigenza storicista che informava il pensiero italiano, elaborando e consolidando quel metodo di comparativismo storico che oggi appare come l'unico strumento valido di uno studio veramente scientifico delle religioni.

In Italia, Pettazzoni rimase a lungo solo o quasi solo. Ma la sua tenacia non poteva restar sterile: sia pure con decenni di ritardo, i semi da lui gettati cominciano a germogliare; oggi due cattedre e vari inarichi di insegnamento della storia delle religioni esistono nelle Uni-



versità italiane e sono affidati ad allievi suoi; o, per esser più esatti: a studiosi della più varia provenienza intellettuale — crociana o cattolica, marxista o irrazionalista — che, a contatto con la persona e l'opera di Raffaele Pettazzoni, ne hanno profondamente assimilato l'insegnamento, al punto che si reputano e sono, ciascuno a modo suo, suoi continuatori.

Gli studiosi italiani di storia delle religioni oggi si sentono orfani: ma in possesso di un' inestimabile e feconda eredità.

ANGELO BRELICH

The comprehensive scientific work of R. Pettazzoni is marked both by an unusual width of knowledge and of an equally unusual concentration on a few essential themes.

Starting from the study of classical religion where he wrote a history of Greek religion which was issued in a new edition only a few years ago (*La religion dans la Grèce antique*, 1953) Pettazzoni never lost the contact with this field of research, but his interest was devoted to quite different tasks which he had set himself. After an interlude characterized *inter alia* by the publication of a monograph on Zoroastrian religion (*Religione di Zarathustra*, 1920, a rather good work to be written by an outsider) he published in 1922 a book which was to be the guide of his research work for many years to come, viz. *Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, with the subtitle: *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. This was the first part of a planned tripartite work. As the two other parts were foreseen: *Il Dio supremo nelle religioni politeistiche*, and *Il Dio unico nelle religioni monoteistiche*, but they were never published. Already in the first part of his planned great work the author presented his main thesis as opposed to that of the well-known monumental work of W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (1912-55). In his book *Dio* Pettazzoni tried to demonstrate—and in the opinion of the writer there can be no doubt that his demonstration must be held to be successful—that the belief in one Highgod, identified with the sky or part of it, has been an original and universal phenomenon of religion. But in conscious opposition to Schmidt he declined—and here again he was obviously right—the term “original monotheism” as totally inadequate when it comes to a classification of this type of religion.

In following years Pettazzoni concentrated his analysis on a special aspect of the celestial Highgod, his attention being focussed on the divine attributes of omniscience. The task of collecting and sifting the vast material occupied him for a very long time. After publishing some minor studies on this subject he finally was able to bring out in English his book *The All-knowing God* (1956, transl. H. J. Rose; a more comprehensive Italian edition appeared 1955) where the theme of God's omniscience is followed and analyzed in practically all parts of the world and the intimate relation between God's being a sky god and his being omniscient is clearly demonstrated.

Alongside of these researches Pettazzoni tried to follow up another great undertaking, an investigation into the institution of confession (*La confessione dei peccati*, 1-3, 1929-36; a French translation of two volumes 1931-32). This work too, planned on a very ambitious scale, is a torso, for the synthesis is still lacking, a most regrettable fact which cannot be compensated by a short article in which Pettazzoni summarized his views.

Accordingly Pettazzoni's contribution to the history of religion is connected above all with the two great undertakings which in spite of all efforts he did not succeed in bringing to an end. Other publications are always intelligent, interesting and useful, but not remarkable to the same degree as his two major works. In them he tried to combine in a very personal way the historical and phenomenological methods. He has said himself that he carried out his work "on the two distinct but conjoined planes of phenomenology and of religious history, as complementary and inseparable factors of the science of religion in its essential unity." This principle of method he had very much at heart, as was shown not only in his article in *NUMEN* 1954, but also in public and private discussions. It would seem highly desirable in the future to have this method thoroughly discussed as well as the emphasis obviously quite consciously put on the religions of illiterate peoples.

Time has not yet come to estimate the value of the remarkable contribution of Pettazzoni to the study of religion, but it seems obvious that his death is, as it were, a symbol of the passing away of a special period in the study of the history of religions.

GEO WIDENGREN

# RELIGIONSWISSENSCHAFT \*

BY

ERWIN R. GOODENOUGH

New Haven, Yale University

The honor has been given me of trying to formulate what might be the objective of an American Society for the History of Religions. I begin fully aware that most of you could speak on the subject at least as competently as myself, and so address you in humility, and in the hope that by your corrections I may understand much more, and more accurately, than I do now as I read to you.

I shall keep closely to my subject. Tomorrow we may talk of the feasibilities: do we need, or have we time for, such a society; how could it be organized and administered; and what should be our criteria for admission to membership? We cannot, however, profitably begin with such matters. Much more important is it that we first see clearly whether we really have a common interest, and, if so, whether that interest is sufficiently deep and wide as to constitute the *raison d'être* of a new society. Iranians used to ask whether the soul or the body of man was created first. They firmly decided that Ohrmuzd must have begun with the soul, since the body could have meaning only as a house for the soul. We shall gain little by creating a new society as a body, and then looking about for a soul to inhabit it.

My business is not to play at being Ohrmuzd by creating a soul. I would not stand here, however, if I did not believe that there is a spirit floating about in our generation which, if we can identify and capture it, would do well with a body. In more prosaic speech, we all know that from the beginning the study of the History of Religions was regarded as only one approach to Religionswissenschaft. I can still see no other value in the study of the History of Religions than its contribution to Religionswissenschaft, and so ask at once what we mean by religion, what would be the concern of a Religionswissenschaft, and

---

\* Read at the founding of the American Society for the Study of Religion, Chicago, April 18, 1959.

how the History of Religions can contribute to it. On this matter we will never agree, because most scholars want to define religion in such a way that religion is distinguished from other aspects of life. I, for one, do not like such definitions, and think we only hamper ourselves by them. One such distinction draws a sharp cleavage between the religious and irreligious man. To Eliade, whose brilliant new book *The Sacred and the Profane* I have just finished, a man marks himself as being religious in so far as he recognizes the essential differences between the them. One such distinction draws a sharp cleavage between the religious man has lost a sense of the sacred, and lives in a world of natural cause and effect, where nothing seems to have any specially numinous quality. Eliade himself, however, in advocating and practising so effectively an analytical study of the objects and moods of reverence, will seem irreligious to the mass of men who are religious by his own definition, because to them such analysis should never be applied to the numinous at all. People who believe that their own religion rests upon a unique revelation, that is, the overwhelming majority of practitioners of religions everywhere, can accept an analytical study of other people's religions, because these seem unfortunate perversions or misconceptions, not real religion. For most believers and practitioners, the sort of analytical study which Wissenschaft implies has no application to the true faith. In this, as in other matters, we can trust Eliade to take care of himself. The point I raise is the point generally raised, whether scientific, or empirical, or dispassionate analysis has any right to approach religion. If we define religion in such a way that it has no essential relation to other experiences of life, we obviously cannot use with religion the methods of study or thought applicable to those other aspects.

Our contemporaries in all directions urge upon us the futility of Religionswissenschaft. During the last twenty-five years especially we have been hearing how science, philosophy, and religion move on different levels of knowledge, and that through revelation we go beyond the whole scientific method, because science must draw its conclusions from analyses of material data than can be counted and measured. The religious man's intellectual problem on the contrary, it is argued, is essentially to comprehend the depths and implications of revealed truth. To people who thus divide their ways of thinking, any attempt at a Science of Religion runs into absurdity, is a basic contradiction of terms. It

violates the essential difference between sacred and profane. For it is to treat the holy, the numinous, the religious, as though it were a matter for profane scientific scrutiny. Nearly a century ago the great Canon Sanday of Oxford, torn between the new analytical temper and his own devout faith in Anglican Christianity, cried out in agony "We kill in order to dissect." The agony has since then proved too much for many of our most sensitive spirits. Perhaps they will practise science, do so brilliantly, so long as they can keep up the wall of utter contrast between the sacred and the profane, and do their science in such fields as not to impinge on what they call sacred. But the Science of Religion is meaningless unless we see that it essentially breaks this down, and proposes precisely in the realm of the religious to move from empirical data to hypothesis, and from hypothesis back to data, and to correct hypotheses by data, as nearly as possible in scientific fashion. It will have no meaning unless we do so with the data of all religions, with the data of the religion we were early taught to love quite as fully as with the religions of Asia, Central Africa, or Australia.

Hereby, it seems, we may perhaps see why study of the History of Religion, or of Religionswissenschaft, has now generally declined, and never gained any recognized place among the departments of American universities at all. A century ago, those who felt most torn in Europe were the men who, like Sanday, applied the new methods of historical criticism to the Bible. American scholars went to Europe during the last half of the nineteenth century, and learned the methods of European criticism, and brought back the German solution of Ritschl and Harnack, that the *Wesen* of Christianity is its social and ethical teaching, a facile solution which Schweitzer very effectively exploded at its roots. Almost simultaneously the papal bull of 1912 rejected all such analytical methods for Catholics and I cannot see how the pope could have made any other decision. For the analytical study of the sources of Christianity did indeed break down the old distinctions between the sacred and the profane. What had to be God's Word for the Church, for Protestants, really, as well as Catholics, had in the hands of historians become a collection of historical documents, from which history was to be gleaned by only the most rigorously detached scrutiny. I recall Kirsop Lake's saying once to a graduate class, "The genuineness of a saying attributed to Jesus can be judged only by men free if necessary to say without emotion that so far as they can see, Jesus did teach

in the way under discussion, but that on this point they disagreed with Jesus." The historian might reject or accept the saying attributed to Jesus as authentic, but not on personal or ecclesiastical grounds. From the point of view of the historian, Lake was absolutely right: we cannot let our own, or our Church's, ideas or preferences interfere consciously or unconsciously with our decisions as to what Jesus did or did not teach. But the pope was right in saying that such an attitude did indeed break down the safeguards of the sacred as the Church had to conceive it if the Church was to continue at all in its traditional way.

Meanwhile in the nineteenth and twentieth centuries men studied the myths and rituals of the world with increasing detachment. The relative merits of Max Müller's school of cosmic origins, Durkheim's social-totemistic origin, Tylor's animism, and Marett's *mana*, with a variety of other suggestions, could be debated with complete freedom in a secular world whose leaders largely thought in the new channels of a boundlessly optimistic evolutionism. The crudity of man's roots only emphasized the beauty and value of the emergent tree, the civilization of William II of Germany, Edward VII of England, and William Howard Taft of America. For many devout people revelation became progressive revelation, and scholars delighted to trace the evolution from the crude Yahweh of the Book of Judges to the Christian God, who, finally, could "love" but not "desire." Frazer became a household word. Anthropologists concerned themselves largely to gather material on the religions of the world. The new scientific criticism invaded the four leading American centers of religious study, the Divinity Schools of Harvard, Yale, Union, and Chicago. No one who heard them will ever forget the great lectures on the history of religion given by George Foote Moore.

America's special contribution to this analysis of religion, however, was made by psychologists. While all the leaders of thinking in the history of religion were Europeans or English, and Americans were eagerly reading their books, all Europe and England were reading William James, Starbuck, Leuba, and Pratt. These men had a new and startling view of the roots of religion, roots not in a past perhaps a hundred millenia comfortably removed, but in our own immediate and personal psyches. Religious individualism of America had split the social organization of religion into a hundred controverting fragments, and Americans regarded religion as a private matter in which the state



should never interfere except to protect individuals and minorities. Through practically inventing new approaches to the psychology of religion, this American spirit made its idiomatic contribution to the scientific study of religion, a contribution that Europeans with their state churches did not attempt to rival. You will all object, perhaps, that Herbert Spencer and Louis Sabatier had followers when they, each in his own way, proposed a more individual and psychological approach. But Europe and England generally agreed with Durkheim at least in his minimizing such movements, and defining religion as a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, which bring their adherents into a single moral community called the Church. Even so great an individualist as Freud all his life saw in religion a block of intrenched beliefs and practices which he had to fight in order to protect the individualistic approach of his own psychology. He thought he was fighting religion, when, as it seems to me, he was founding and practising one of his own.

Since the series of collapses which followed upon the catastrophe of 1914 the scientific study of religion has fallen off rapidly. Depression took hold of the defeated Germans of 1918, and in this condition their religious leaders, succumbing to the magic of Paul Barth, regarded the scientific approach to anything whatever as the great sin of men, who only made fools of themselves when they supposed that by taking thought they could add to their stature. Christian revelation, the new-old theology said, had taught man the complete sovereignty of God, the pusillanimity of man, and the sacrilege of supposing that man's critical study of anything whatsoever, religion least of all, could hope to improve man's essential way of life. Two new words for the profane became widely current, namely science and history, and Barth and his followers would fain lead men not only out of a damning preoccupation with their study, but altogether out of the world these words imply, lead men to a world in which they find their existence in a metaphysical reality where time, space, and matter have no meaning.

The great financial depression of the late twenties and thirties made such an escape from the world of science and history deeply attractive also to frightened and discouraged men and women of England, France, and America. With the horrors of the Hitlerian war, more and more people, from different points of view, came to accept the new emphasis upon the inherent sinfulness of man and the mockery of his analytical

and scientific efforts. Science only makes instruments to destroy us, people cry out in terror, and to them this demonstrates the inherently depraved nature of science, a doctrine, incidentally, they are not above broadcasting by the latest, scientific gadgets. The modern age is reenacting the tragedy of all Greek drama, they say, the tragedy that the gods inevitably bring destruction upon men who in *hybris* try to do the superhuman. One of the leaders of this sort of thinking loves to describe how God rocks in derision on his throne at the spectacle of man's trying by science to help himself, to improve himself in what this preacher calls the world of history. Men's only hope is in a divine act of revelation. The contents of this revelation we can examine, formulate, assimilate, but the critical attitude of science has no relevance to it. I recently listened to a discussion of the bearing of psychology, both experimental and depth psychology, on theology. Clearly most of those in the room considered that the criteria for examining ordinary psychological experiences had no relevance to man's experience of God and revelation. Science was very well in its place, but as a man-made thing it was futile, hopeless, and entirely impious, if it invaded the field of religion.

Theological schools and religious leaders now largely preach variations in this message of human futility. It is exactly at such a time, and surrounded by such an atmosphere, that we meet to consider the possibilities of founding a society in the United States and Canada to renew and propagate the study of History of Religions as a facet of Religionswissenschaft. In spite of a scattered remnant, it is precisely Religionswissenschaft in any meaningful sense that the religious leaders of our generation have rejected. Are we ready to face the world as a group prepared and eager to modify our operating hypotheses, which in religion means our faiths, if scrutiny of empirical data makes the hypotheses dubious or suggests better ones?

The remnant of historians of religion with scientific attitude, a remnant which as far as possible we have tried to gather here, is now largely scattered in a wide variety of fields: linguistics, anthropology, area studies, sociology, and the like. Leaders in these fields have in large part accepted the old definitions of religion, by which such scholars are not only classed as irreligious by most contemporary religious leaders, but are delighted to find themselves thus described, and call themselves irreligious. Scholars in these fields, consequently, have in general

turned their attention to other things than what they consider religion. Most anthropologists now have only tangential interest in religious phenomena. Not by chance did anthropologists study religions avidly a century ago, and now study social structure. Religion was the burning issue then. Now social structure, by the rise of Communism, the threats of the dictatorships, and the problems of industrial relations, stands at the forefront of all our minds. We must not fool ourselves: our scholarship reflects our own basic problems, and the modern intelligentsia feel these social problems much more intensely than the problem of the sacred and the profane.

The same change has occurred in psychology, which now largely tries to become scientific by asking only questions that can be answered by counting and measuring. The psyche as a whole lies quite beyond such control, so at times modern psychology seems almost obsessed with what one might call psychophobia. One cannot set up problems of the sacred and profane in a rat maze and one does not try to do so. Consequently, I know no really important book on the psychology of religion published in the last thirty-five years. Psychologists who work in personality testing have not tried to develop tests that would show sensitivity to the sacred and profane. We have tests of aptitude for almost everything except for reverence of the "sacred."

The great psychologies that have come out of psychoanalysis have divided sharply on this point. Freud, as I said, tried to brush away the whole matter by showing that the illusion of credal religion was doomed to collapse before such a deeper understanding of men as he was offering it. We may well doubt that Freudianism, as it was systematized by his orthodox followers, is any less illusory as a final statement of the nature of man than the statements Freud characterised as illusions; but Freud provokes us to ask whether authoritatively drawn distinctions between the sacred and the profane, what Freud accepted as being religion from the religious experts of his day, really constitute religion, and whether their acceptance basically marks the *homo religiosus*. Jung went further when he put his whole psychology upon a religious basis by proposing that all individuals have their foundation in the collective unconscious. This conception we might well call Mana in direct action, or the panpsychism that has haunted Western thinking from Aristotle to Hegel, and which really underlies Buddhism and Hinduism. I am not a Jungian, but we must admit that Jung has done more than any one

man of our generation to keep from utter neglect the problems which worldwide similarities in religious experience thrust before us. I must digress a moment to record that among the great experiences of my own life, not generally known, were the hours in 1938 which Jung spent in my own study (not I in his as a patient), when the already huge-mass of my material on symbols threatened to overwhelm me, and when, to use his term, I was trying to "integrate" it all by, as always, integrating myself. As the great therapist he is, he helped me largely by encouraging me to help myself, not by telling me how I should regard the material. There is healing in his wings. Many of you are here because of his influence. But Jung, let us face it, has generally been rejected by our generation, those who call themselves religious and those who call themselves irreligious, and behind rejection of such a brilliant way of thinking must lie a reason. The reason, if in one reason I may summarize the many, is that somehow he has not spoken the word this generation wants to hear. To his ideas, however, we shall keep recurring, not only in this paper, but in all our studies.

This generation wants either an assurance that its true existence is not in the scientific world, or it wants analytical precision. So if Religionswissenschaft has suffered from those who wanted to take religion out of science, it has suffered almost as much from the new and specialized sciences, which, in their highly proper craving for precision, have taken science away from religious studies. Linguistic science, for example, has captivated most of the best minds who have gone into Sino-logy, Indology, and Islamic studies. Or documentary history and precision in textual editing now dominate the minds of young men who came into our Departments with quite other objectives. The professors have felt that generalizations about the *Religiosität* of the documents might well await accurate texts and genuine *Sprachgefühl*. Who could assail such impeccable and impregnable correctness? Who but those of us still interested in *Religiosität*, since we find ourselves deserted not only by the new theology, by those who through their technical skills could help us most? In these Departments, as many of you eloquently witness by your presence here, a remnant of the old interest survives in many people, who still read the religious classics with deep perception of their religious as well as linguistic or literary value. The greatest scientists of our day, however, are by no means denouncing religion. They have little in common, as I know them, with the theologians who

demand that scientists keep within their province of carding wool so that the theologians can weave their cloths. The best scientists I know are deeply devout persons who see the numinous through their telescopes or microscopes, and in their test tubes, not as an "other," but as the essential quality of matter, matter as exploding atoms, or galaxies, or as biological processes.

The hope of reviving study of the science of religion lies, I believe, not in courting the traditionalists and theologians, but in coming to recognize that science itself is a religious exercise, a new religion, and that science and religion have fallen apart largely because traditionalists have done what they have always done, failed to recognize a new approach to religion as it has formed itself in their midst, challenging thereby old conceptions and comfortably formulated adjustments. Historians of Religions, that is, must include in their study, and in their sympathy, the new religion of science, or of scientists, along with the religions and thought-ways they have hitherto considered. This needs a bit more explaining.

For the term religion of science to have any meaning, we must obviously return to ask what we mean by religion, since by the old definitions the two are essentially in contrast. If a society for the study of the history of religion emerges from this gathering, its members will, and should, ask no question more often than what is religion. I have no illusion that I shall do more than start us off with the problem.

As an historian rather than a philosopher, I must say that no definition of religion I have ever heard, or made (and I have made many) has any but suggestive and partial value. The most important words, of course, can never be defined, and deeper understanding of them usually involves discovering the inadequacy of old definitions. Even so precise a term as chemistry can no longer be defined. What, today, is it? Who will now sharply distinguish it from physics or botany? Certainly not the students of chemistry themselves. Nuclear physics can be studied apart from chemistry, or biology, or astronomy, to a point, but only to a point. A fortiori, who can set up any but pretty verbal barriers between history, science, and philosophy? Similarly Freudians have come to understand sex better as they have confused the rest of us by seeing its manifestations everywhere, even in the conduct of infants. Man is a physiological animal, a sexual animal, a political animal, an economic animal, a social animal. He is also a religious animal. He is all

of these simultaneously, for beneath the distinctive terms is man himself. Those who study man from one point of view rather than another always tend to see their own approach as the one really all-encompassing in human structure. The function and goal of Religionswissenschaft is to come better to understand the *homo religiosus*. But all these approaches blend so inextricably that to define the character and compass of any one aspect invades the boundaries of every other. If we do not recognize this we limit to the point of petty distortion the aspect we try to define. Sociologists and psychologists have no notion of defining their fields in such a way as to exclude the other, or, in fact, of excluding man's religious patterns. Religion, in turn, cannot be forced to define itself in such a way as not to impinge upon, indeed largely to include, at least sociology and psychology. So, if we are not by verbal calisthenics to weaken our understanding of all these fields, we must resort to description which moves from an essential center indefinitely outward, rather than fabricate definitions that work from borders inward.

In brief, then, I see religion arising from the universal phenomenon that we are born and live in an external universe, and with internal depth and emotions, which we neither understand nor control. Man exists largely helpless before the forces of nature and society, and really knows nothing basic about himself, and the meaning and purpose of life, individually or collectively. The conscious mind, and probably even more persistently the unconscious mind, are always confronted by the tremendum, both within oneself and without. By modern science man has to a slight degree mitigated the sense of helplessness and confusion he feels before the tremendum, but now when men collectively know more than ever in history, we call ourselves the Age of Anxiety, because we are freshly, almost pathologically, sensitive to the ignorance and helplessness that characterize us. Such ignorance has always characterized mankind, characterizes all animal life. But if an animal is hungry, while he looks eagerly for food, so far as we know he has no diffused anxiety about the problem of food supply. Or of death, or sex, or security in general. Without debating whether that be true for mice and rabbits, or for rats that have been psychologically tortured, this generalization will stand better than most, that awareness of our helplessness and ignorance, along with the anxiety they produce, generally characterizes human beings.



Religion steps in for all of us at this point. Man has never been able to accept himself on this level as helpless before the tremendum. He must have the illusion, at least, that he can do something to control the apparently uncontrollable, to explain the inexplicable. We may laugh at the savage stories of creation through a cosmic bull, or turtle, or egg, but the understanding most people in this room have of the process of evolution is probably just about as far from reality, and starts from quite as vague a protozoon, or protozoa, as the stories of the savages. It gives us comfort, nevertheless, to believe in evolution. Those least satisfied by the theory of evolution are my friends in biology who know how fragmentary and inadequate the whole theory really is. All great tragedy faces the unintelligibility of life, and terrifies us as it suddenly dangles our helpless ignorance before us. Shakespeare had no answers for Hamlet and Lear. The Oresteia loses its dignity when Athena at the end introduces a divine justice that exists in religion, not reality. For Aeschylus had finally to succumb to his craving for divine consolation, and so he projected its reality, as Socrates did not. But how few men in history have given their lives rather than deny their own ignorance! For one such man there have been untold millions of Athenian citizens who would murder, and not always mercifully by hemlock, a man who doubted the reality of the myths which they hold like curtains to screen themselves from the unintelligibility and uncontrollability of the tremendum.

Here seems the essence of religion, the problem of how man can live over against the great unknown, the tremendum. Traditional religions have given two basic answers. Most commonly man has screened himself off from the tremendum by mythical accounts of the origin and nature of things, by rites which would placate its unpredictable lightnings and whirlwinds, by holy places and seasons, by divinely given codes of laws. In all these ways man has tried to protect himself from what is, to him the chaos of the tremendum. Man has draped curtains about him, with fine paintings in perspective on them. This perspective could give him the illusion that he lives in the tremendum itself while the curtains actually only protect him from its impact. The patterns on other people's curtains are, of course, myths; those on our own are theology. The masses of men must get their myths, their rites, and their codes, their symbols, the designs on their curtains, from the traditions of their social groups. Few can escape them, or make new ones

of their own. Since a few can do so, however, our myths of explanation and our rites for controlling nature, or fate, cannot be simply social institutions forced upon all. And those of us who break away are not thereby irreligious, else the Jewish prophets, the Buddha, Socrates, and Jesus were irreligious.

As over against the apotropaic, the second basic formulation is that in which an individual has broken the curtains, or lifted them, to go alone into the Alone, and to face the numenous tremendum in itself. Moses on Sinai, the prophets announcing their new visions, Jesus at Gethsemane, the Buddha as he left his earthly kingdom, many young savage candidates to achieve spiritual leadership in the tribe, these represent an utterly different conception of an adjustment to the universal reality from which most men screen themselves. These men left, or still leave, the formulation about them, to court the very tremendum itself, and be taken over by it. Buddhist monks practise this approach, and train the more intelligent laymen in it, though it has little appeal to the mass of Buddhists who live almost entirely in their apotropaic exercises.

The *History of Religions* examines this drive of man to adjust himself to the tremendum, the masses by screening themselves from it, others by freshly approaching it. About the tremendum itself as a whole we all come out with myths, of course, whether traditional myths or ones of our own creation, since the tremendum as a whole is utterly too much for us. Practical living is impossible without a skeleton of myths that establish values and meaning. The myths of men have given them their courage both to live and love, and to destroy and kill. It is in the name of myths proclaiming a meaning of life that Hitler and Lenin killed, and Gandhi refused to kill. All decisive action, in the last analysis all action and life, comes from faith, pure faith that the nature of the tremendum is thus, and so, and so, and that we have such or such relation to it.

If true religion be a matter of formal revelation from the tremendum, however, those who assert that science and its methods have no relation to it cannot be disputed. In that case, a Society of the History of Religion would be a group collecting curious information about behavioral aberrations and strange myths, essentially not religious at all, because not a part of what we consider revelation. Its members might have much good information, and practical advice to give diplomats or business men in dealing with peoples of the world, but their work would have

no relation to Religionswissenschaft. Perhaps we should assume, on the other hand, in Jungian terms, that religion is a matter of less formal, but no less real, invasion of humanity by the tremendum through the emergence of universally similar rites and myths. In that case, by accepting the Jungian hypothesis that these materials come to man through the Collective Unconscious, we can perhaps get increasing insights into the nature of the tremendum. But, to be brutal, this approach may well be only another method for obscuring from ourselves our ultimate ignorance, and of painting new designs, or a new term, on our curtains. Whether we think this fair to Jungians or not, most of our scientific colleagues would at once answer that the Jungian approach goes too rapidly from data to overall conclusions.

Can a really objective approach to the value of the myths and practices of religions ever be found? Is one myth painted on the curtain as good as any other? Should we believe anything that makes living and dying comfortable, and destroy those who would shake our belief and so disturb our comfort? As one Catholic wrote me: "There are too many things we shall never know. Here it seems to me is the role of the revealed religions, of which there is only one true one, meaning mine, for the simple reason that Catholicism did it so much better than any other religion." This is, indeed the usual pattern of religion, especially in the West, including modern Russia. At this point the Science of Religion, with the History of Religions as one of its chief tools, can step in. For we shall believe that only our cowardice makes the tremendum terrible, and that so long as we admit our ignorance we can step up to the tremendum itself in matters of human value as physics does in matters of material value (if we can use the word material any more). The method of modern science is, unabashed by general ignorance of reality, to go to the great unknown with little questions that inch their way into bits, consistent bits, of knowledge. I believe that in the Science of Religion we must learn to do the same.

Personally, I do not see how in the modern world we have a right to speak of, or look for, a science of religion so long as we ourselves live within apotropaic curtains, or live with the stated purpose of having our personalities and critical faculties blurred out in mysticism. For we can no longer use the word "science" in its original sense of the Latin *Scientia*, or of Plato's *ἐπιστήμη*. Science now means, as I have said, a method of study in which, by the most exact methods applicable to a

given sort of data, we draw up hypotheses from the data, and then verify (or reject) the hypotheses by some fresh return to the data, or by return to fresh data. A cataloguing of data, or a learned collection of information, can no longer pose as scientific knowledge, what the word *Wissenschaft* often meant a century ago. Scientific study takes empirical data, and tries to see the principles inherent in them. Science proverbially says it can do nothing with an isolated fact. It can do just as little with inherently miscellaneous facts. For what science seeks always is structural, inherent, relationships.

In saying this about science we seem to have begun again describing religion since religion has been man's passionate attempt to adjust himself to the tremendum by understanding its nature and how to use it. It is possible that the rejection of science by religion, and of theology by science, is only the old war of religions on a new front, and that science seems a threat to old formulations of religion precisely because it is a new formulation of man's relation to the tremendum, actually a totally new form of religion itself. I believe that that is precisely the case and that the emergence of this type of thinking, which followers of the old religions continue to mark as irreligious, signifies the emergence of a new religion. The new religion takes a new attitude toward the tremendum: It no longer hides its head, ostrich fashion, in myths asserting that the tremendum is less perilous than it is; it no longer surrenders to the tremendum, and asks to be reabsorbed into it. Instead, refusing either to run away or to surrender, it accepts the tremendum, and the individual's helplessness and insignificance before it. It drops no curtain, but faces the overwhelming within and without, while it seeks to find relationships and meaning as far as it can by its own new method. The new religion of science, and most of the men and women who practise it, have few illusions. Few of them want to discuss the nature of reality, or work from a prioris, except the basic one announced by Einstein, that the only thing unintelligible about the universe is that it should be intelligible. To assert that the universe is universally intelligible would indeed be another painted curtain. Certainly it is not intelligible now. But society finds itself deluged with the apparently limitless flow of dimes from the jackpot of nature which the scientific conception of intelligibility has released upon us. As Theodore Sizer remarked the other day, the new deluge, in the eyes of millions, has been enormously rewarding but depressingly stupefying. In other words, science

has released not only gadgets and dimes to engulf us, but has stupefied us with the tremendum itself, and that in a way for which we have formed no protective devices. It has often stupefied even the scientists in their private lives, but does not do so in the lives of those truly dedicated to the new point of view, people whom I may call the saints of science. Many of them have a private logion, such as that of the great astronomer Harlow Shapley, who, as he looks in his telescope, or does his celestial mathematics, mutters to himself: "All nature is God, all God is nature." He approaches this nature-God, however, not by traditional forms of worship, but through his observations and calculations, which have become his sacrament. No one in this room has a conception of the immensity of the universe, or of the smallness of man in it, comparable to Shapley's. But the tremendum has no terror for him. He looks at it with quiet eyes, astonished, reverent, but unafraid. He carried this attitude over to society and politics when McCarthy created fear and trembling. He regarded Senatorial Committees for Hysteria with the same calm eyes, and spoke up to them as, in his mathematics, he speaks up to the universe. Throughout he keeps his integrity, his dignity, as an ignorant but seeking human being. This, gentlemen, is religion pure and undefiled, and we do ourselves, and our subject, small service if we fail to recognize it as such.

Much of this spirit must become ours. For we can hardly call ourselves scientists of religion if we systematically define religion so as to leave out this great approach to the tremendum going on all about us, and refuse ourselves to share it. In the mid-twentieth century we will seem ridiculous to our generation if we call ourselves scientists, but do not examine our data in the same factual and calm spirit. We cannot announce the nature of the tremendum, but must content ourselves with shuttling back and forth between data and hypotheses, happy when one of our hypotheses proves useful, but quite undismayed and willing to discard them when others do not. For our faith, like that of all scientists, will be that the process will eventually advance us to sounder understanding, not that our hypotheses of the moment have ultimate validity.

In such study our audience will be small. We shall have little that will seem valuable to the great mass of men who live within the curtains of a revelation, or within the far narrower and uglier curtains of indifferent and insensitive preoccupations, which are the local and private blinders of much of our modern society.

And what, exactly, will be our data?

For Religionswissenschaft in general the data will be of many kinds. No field of human activity, really, can be thought irrelevant. We may get most important suggestions from the study of psychology of all sorts, from all sociological studies, including, of course, anthropology and law. Increasingly the new linguistics, whether as a study of the structure of language, the more accurate approaches to etymology, or the whole new philosophy of semantics, will help us. The worlds of creativity in art, literature, and music are worlds of religion. No one person can deal with such diversified data. We who are presently met together particularly concern ourselves with the sacred literatures and ethics, as well as the myths and rituals, of people of the world from earliest times to the present. Insofar as our study of this is scientific, it will involve detailed analyses conducted with full awareness of the best understanding others have achieved from such data up to the point of our own investigation. It is not, if we are analyzing Pahlavi texts from Iran and India, that we will know merely all former suggestions for the meaning of those particular texts, but that we shall know similar analyses elsewhere, so that our work will add once to the understanding of the particular texts, and also to the general technique of textual analysis. This brings us one step nearer the tremendum, since the phenomenology of textual transmission has broad horizons. If analysis of our particular data takes us into strange fields, we go out into them. It is a common experience that one analyzing texts in one language will find cognate texts in another language, so that he must stop and learn the other language. It may be that a scientific study of rabbinical law is going to require knowledge of Greek and Roman law, or, for the Babylonian Talmud, of the laws of Babylonia. In that case the obligation before the scholar is clear. There are limits to this, the limits of human capacity and length of life. We often must publish, using data beyond our expert competence. Such publication must not only state the limits of the author, but be written by an author who will always bear in mind that what he writes is beyond his expert control.

Herein we can never fulfill the ideals of a natural scientist, who can so control his observations that they involve no extraneous variables. But at this point I hear the chuckles of my scientific friends. Of course that is the ideal, they say, but just what experiment of any but routine importance was ever done in any science when all variables were con-



trolled? Scientists try to recognize those variables, and take them into account, they tell me, but the advance of science has largely meant that the next person discovers variables that had not been suspected at all. The tremendum again.

We can hope to reestablish a science of religion not insofar as we take over too slavishly the various methods now used in other sciences. Scientists have to invent new methods for appraising each new type of data. Science has only one method, and that is to devise in each case and for each body of data or for each question a method, usually quite ad hoc, which will yield the most adequate understanding of that data. But the questions scientists ask of their data are relatively small ones. Science advances only bit by bit, and most scientists regard the questions of philosophy as quite outside their proper realm, indeed as hybris when they invade science itself.

Scientists, however, can never lose sight of the fact that the particular problem is always part of a larger problem, for only in that relation lies scientific creativity. We hope to clarify the larger problem by solving the smaller, but in simply solving the smaller we are technicians and antiquarians, not people adding to scientific knowledge at all. The great prophets of science, or the great historians, have been masters of their techniques (though in this they have often had research assistants who could correct them sharply), yet they have been supreme because they have gone beyond the techniques of what I may call the Pharisees of science. Creative scientists, like creative painters and musicians, advance into the tremendum as they try methods never used, join the hitherto unconnected, break all rules as they seem inadequate, even though earlier men had found those rules useful. Science, like religion, has been led and fed by men who have used their micrometers, but looked beyond them. For the spark of new light always is an understanding of the data which the data themselves do not give to those whose eyes focus too narrowly upon them.

In studying the data of man's religious history we too must look beyond the data. But not too fast. We must look how and for what? Look by the most detailed study for a spark of new light on man as a *homo religiosus*. A young geologist remarked to me the other day that the modern scientist works always confronted by the vastness of unknown nature. But he does not drop his tools to generalize about it. He works on his own specific problem. Our specific problems will be

somewhat analogous to the problems of those who investigate native herbal medicaments to see if they can find their value (many had great value), and so get suggestions of new drugs for our own use. Somewhat similarly we would ask: What actually lies behind the values men have found in myths, mystic philosophies and practices, rituals, and symbols? As historians of religion this will be our specific field of investigation. Before we can do any valuable generalization, we must do a great deal of careful detailed study of local phenomena. We must beware of the occupational disease of people in our fields, which is to make such generalizations about religious phenomena as were made by the great leaders in Religionswissenschaft of the last century. The old method, still by no means abandoned, was to think we are proving such generalizations if we can give examples of cases where we think they apply. It is almost impossible not to fall into this error if we make too large generalizations too soon. In fields where evidence is hopelessly inadequate, we must work with hypotheses supported only by a few instances. But in those cases we work fully aware of the hypothetical nature of our conclusions, as a biologist must do in discussing the stages of evolution. At the present stage of the Science of Religion, we would do well to ask small questions until we have established a methodology we can all approve and use.

Such a procedure does not mean that we will ever lose sight of our true objective, total understanding. But we must face the tremendum qua tremendum, not reject old curtains only to put up new curtains of hasty generalizations. Most of us will be technicians, turning up carefully verified hypotheses about small and isolated problems. We also will have our reward. Always, however, we shall hope that new Curies and Einsteins will come in our field to use what we have been doing, and go far beyond it into a new dimension. The tremendum about us and within us will still have  $n$  dimensions. Religionswissenschaft in the mid-twentieth century can take us not to total understanding (perish the hybris), but to somewhat greater comprehension of man in his religious problem. It can do so only as we combine science and religion in our very marrow, combine them into a dedication to learning about religion by the slow dogged approach of science. I know no other way in which we can hope eventually to understand better the *homo religiosus*, religion itself, and avoid the agony which Sanday felt when he killed in order to dissect. For if we still have to kill the old dream that religion is

a matter of revelation, through Religionswissenschaft we may discover that the scalpel itself has become a sacramental instrument.

That is, gentlemen, we must learn this much, at least, from psychoanalysis, that we cannot understand other people until we understand ourselves. In calling the myths and theologies of religions painted curtains, designs so drawn in perspective that one forgets the flat canvas on which they are painted, I have, of course, only partially described the function and value of traditional religions. To change the figure, the projections of men have often been dream ropes they have thrown up into the tremendum, and then have miraculously been able to climb them a little. All human development has taken place as men have dreamed, for example, of social justice, and then spent the millenia from the beginnings of tribal justice to hopes of the One World in climbing that rope. We who are here study religions because we know that much of great value has been painted on men's curtains, that mankind has actually climbed on those ropes. We know also that much that was hideously destructive has been taught in the name of religion. The great new hope, I believe, is in Religionswissenschaft itself, which proposes minutely to examine the *homo religiosus*, including ourselves as *homines religiosi*, quite aware that over-all and hasty generalizations only curtain us off, again, from our subject. We should use the curtainless procedures of science, whose essential temper was oddly best expressed by that curtain-bound genius, Cardinal Newman, when, although hating free inquiry of any sort, he wrote

I do not ask to see the distant shore:  
One step enough for me.

Religionswissenschaft writes no popular books, no simplified summaries for Sophomores. Perhaps we must make our living doing this, but we must recognize in it no part of our real business. If we here decide to form a national society for the History of Religions, we must built it as a body around the soul of the new age, which sees human existence as the endless road of inquiry. Science offers no royal road to knowledge, but an unblazed trail into the wilderness, where, if we utely to examine the *homo religiosus*, including ourselves as *homines* move from tree to tree.

So we shall heed the admonition of the ancient Rabbi: "If you grasp much, you grasp nothing; if you grasp a little, then you really grasp."

# THE PHENOMENOLOGICAL METHOD

BY

C. JOUCO BLEEKER

Amsterdam

For a double reason the article of Professor R. Pettazzoni on "Il metodo comparativo", published in *Numen* VI, 1 is important and worth reading. Firstly it deals with a problem, near to the heart of all students of the history of religions of the phenomenology of religion, namely the question of the relation between pure historical research and the comparative method. These two manners of approach to historical facts frequently clash. Pettazzoni advocates their cooperation in a sense which he defines in the end of his article like this: "In termini sistematici, si tratta di superare le posizioni unilaterali della fenomenologia e dello storicismo integrandole reciprocamente, e cioè potenziando la fenomenologia religiosa col concetto storicistico di svolgimento e la storiografia storicistica con l'istanza fenomenologica del valore autonomo della religione, restando con ciò risolta la fenomenologia nella storia, e insieme riconosciuto alla storia religiosa il carattere di scienza storica qualificata". Secondly the significance of this article consists in the unintentional way in which it evokes questions and remarks. Thereby it provokes discussion on this interesting issue. So I gladly take this occasion to state my own view on this question. For a Dutchman there exists a special reason for taking this step. Both the history of religions and the phenomenology of religion may claim in Holland to be an old and glorious tradition. In our country the principles and the methods of these two branches of science have repeatedly been scrutinized. Because the professors of the history of religions and of the phenomenology of religion are in Holland members of a faculty of theology, they have been forced to defend their science against the objections of theologians and philosophers. The discussion has helped them to amend the theoretical weakness of their procedure. Even lately I had to carry out a most interesting and for both partners enlightening "paper-war" with a member of my own faculty, a professor of the

philosophy of religion and ethics. The gist of this sharp, though friendly encounter will be considered in the course of my article. In my opinion it would be advantageous if *Numen* were used as a forum for a broad and penetrating discussion about the crucial questions of our discipline.

In his review of the different types of comparative method Pettazzoni finally makes some critical remarks on the way in which the phenomenology of religion is applying this method. Actually one can rightly state that this science is using the method of comparison. For it places analogous religious phenomena, e.g. certain forms of the idea of God, side by side and tries to define their structure by comparison. Yet the real intention and the procedure of the phenomenology of religion are misunderstood if they are exclusively looked at and judged from this point of view. Its nature is too complicated and its activities are too manysided than that it could be characterized by one single qualification. So it seems to me that Pettazzoni has not fully done justice to the phenomenological method of Van der Leeuw. He attacks it by showing that his description of the structure of the idea of the High God is inaccurate (page 9). I am sure that Van der Leeuw would be willing to admit that his analysis on this point is susceptible of criticism. But that would not mean that he would abandon his phenomenological method. In my opinion a misunderstanding has arisen here. Quite naturally, because experience teaches that the nature of the phenomenology of religion is again and again misinterpreted. It repays the trouble to trace out how this science originated, how it developed and what is its present aim.

It is to the credit of the Leyden historian of religions, P. D. Chantepie de la Saussaye, that he has presented the first sketch of a phenomenology of religion. It is part of his "*Lehrbuch der Religionsgeschichte*" in its edition of 1887. However the term "phenomenology of religion" is older than this handbook. It occurs in the writings of Kant, Fries and Hegel and is there used as a name for certain philosophical theories about the process of knowledge. It is not known which reflections prompted Chantepie to choose this term. However it is quite clear what he meant by introducing this new science. He must have realized that the study of the history of religion leads with logical necessity to phenomenological investigations. For the history of religions not only studies the separate religions in toto or in parts, but also unvoluntarily compares the different religions of the world. Thus the so called

"Allgemeine Religionsgeschichte" or comparative religion arose. It has for several decades captured the interest of various scholars, also of theologians, particularly of those people who adhered to the famous "Religionsgeschichtliche Schule". Meanwhile the phenomenology of religion made a further step. By comparison it stated that e.g. magic, sacrifice and sacrament occur in a number of religions. Therefore it put the question which the religious significance of these phenomena, appearing in varying forms, could be. In this process of research the phenomenology of religion pays attention not so much to the historical surroundings of the phenomena, but rather to the ideological connection. That means that the facts are severed from their historical context and that they are combined in such a way that the meaning of these phenomena as such becomes clear and transparent. In this sense Chantepie wrote a first draft of a phenomenology of religion, which has in the later editions of the "*Lehrbuch der Religionsgeschichte*" been replaced by a more extensive article by E. Lehmann on the "*Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion*".

Since 1887 the phenomenology of religion has successfully developed. Gradually it evolved into an independent branch of the science of religion, approaching the religious phenomena in a specific manner. In order to understand this working procedure one should keep in mind that several students of phenomenology of religion have been influenced by the philosophical phenomenology of which E. Husserl is the chief exponent, or at least have borrowed their ideological apparatus from that branch of philosophy. The Husserlian phenomenology is a theory of knowledge, i.e. a so called science of pure consciousness. We can skip any further exposition of the contents of this type of philosophy as being unessential for the course of our argument. Full attention should only be paid to the method, by which Husserl tried to detect pure consciousness, because this method has been taken over by many students of the phenomenology of religion. It comprises two principles, namely the epochè and the eidetic vision. The first principle means the suspension of judgment. In using the epochè one puts oneself into the position of the listener, who does not judge according to preconceived notions. Applied to the phenomenology of religion, this means that this science cannot concern itself with the question of the truth of religion. Phenomenology must begin by accepting as proper objects of study all phenomena that are professed to be religious. Subsequently the attempt



may come to distinguish what is genuinely religious from what is spurious. The second principle, that of the eidetic vision, can easily be understood. It has as its aim the search of the *eidos*, that is the essentials of religious phenomena.

Nobody can fully understand the trend of a phenomenology of religion, as e.g. that of Van der Leeuw, if he does not realize how strongly the Husserlian principles have influenced this scholar. This appears from a paragraph of the "Epilegomena" of his "Phänomenologie der Religion", in which Van der Leeuw offers a careful analysis of his method. In strongly abridged form his statement runs like this: "Wir treiben Phänomenologie. Wir sollen reden über das was sich uns gezeigt hat. Dieses Reden enthält die folgenden Stadien, die wir hinter einander aufzählen, obwohl die Praxis des Redens weit mehr ein Neben- und Ineinander als ein Nacheinander ist: A Wir geben dem sichtbar Gewordenen einen *Namen*. Alles Reden ist zunächst *Namengebung*. B Die *Einschaltung* des Phänomens *in das eigene Leben*. Wir können gar nicht anders. Die Deutung ist unmöglich, wenn wir das sich Zeigende nicht erleben. C Die Phänomenologie beachtet die *Zurückhaltung*, die *Epochè*. Sie kümmert sich nur um die Phänomene, d.h. um das sich Zeigende; es gibt für sie kein "Dahinter" der Phänomene. D Das Schauen des Sich-Zeigende impliciert eine *Klärung* des Geschauten: das Zusammengehörende soll zusammengefügt; das Andersartige voneinander getrennt werden. E Alle diese Akte zusammen und gleichzeitig in Angriff genommen, bilden das eigentliche *Verstehen*. F Soll die Phänomenologie ihre Aufgabe vollbringen, so hat sie die immerwährende *Korrektur* der gewissenhaftesten philologischen, archäologischen Forschung nötig. G Dieses ganze, scheinbar verwickelte Verfahren hat aber schliesslich keinen anderen Zweck als die reine Sachlichkeit. Die Phänomenologie will nur Eins: *Zeugnis ablegen* von dem was ihr gezeigt worden ist". In my opinion this passage is very significant. It clarifies two points: 1) this type of phenomenology of religion has at its disposal a refined technique as the outcome of a thorough reflection on its principles and its task; 2) the quotation shows clearly the influence of the Husserlian conception of what a phenomenon is, namely as Van der Leeuw formulates in the beginning of the "Epilegomena": "Das *Phänomen* ist dasjenige, *was sich zeigt*. Das besagt dreierlei: 1) es ist ein Etwas; 2) dieses Etwas zeigt sich; 3) Phänomen ist es gerade dadurch, dass es sich zeigt. Das sich-Zeigen

aber bezieht sich sowohl auf dasjenige, das sich zeigt, als auf denjenigen, dem gezeigt wird. Das Phänomen ist ein subjektbezogenes Objekt und ein objektbezogenes Subjekt". These last sentences could easily be taken as a starting-point for criticism of the application of the Husserlian terminology to the study of religious facts. For the moment we refrain from passing any judgment, because we have not yet finished the sketch of the development of the phenomenology of religion. However there is no harm in stating that not everybody will agree that philosophical conceptions have such a strong impact on studies, which proceed on the level of history, though it will be generally admitted that they have a systematizing tendency.

For the history of the phenomenology of religion up to 1940 and for the critical evaluation of this first we may refer to the still readable treatise of Mrs. Dr. E. Hirschmann, entitled "Phänomenologie der Religion, Eine historisch-systematische Untersuchung von "Religionsphänomenologie" und "religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft". The author reviews the phenomenological studies of thirteen scholars. She gives an excellent characterization of the nature and of the tendency of their work. In her opinion all these lines of research converge into the phenomenology of religion of Van der Leeuw, which she thinks offers the embrasive system, typified as "strukturpsychologisch verstehende Phänomenologie der Religion". A diagram on page 115 illustrates her opinion.

From this booklet two conclusions can be made, which are essential for a right conception of the actual position of the phenomenology of religion and of the difficulties connected therewith. Firstly it appears that there are scholars who prefer another name. They use terms as "typology", "ontology" or "systematic science of religion". One could readily advance motives for such a change of name. Thereby the confusion with the philosophical phenomenology could be avoided and the adherents of that school of philosophy would have less occasion of accusing us of misusing the Husserlian terminology, a point on which I shall come back later on. However it is hard to see how a better name could be found, which moreover would become popular and would be generally accepted. Besides, the question arises why a name should be dropped which has been customary for about seventy years and which since 1887 only serves to indicate "a theory of the (religious) phenomena", in a way to be specified further on in this article. Secondly the

exposition of Mrs. Hirschmann teaches that "phenomenologists" make a different approach to the object of their study. Mrs. Hirschmann arranges the scholars, whose books she deals with, into the following groups: 1) purely descriptive is the work of P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele, E. Lehmann and F. Pfister, 2) a philosophical-psychological line is taken by M. Scheler, G. Wobbermin and R. Winkler, 3) aiming at a "phänomenologisches Verstehen" are N. Söderblom, R. Otto, H. Frick, G. Mensching, J. Wach, G. van der Leeuw and C. J. Bleeker.

This survey could be completed for the period after 1940 with many other names. This proves that the phenomenology of religion in the last decades has acquired a good reputation. From the studies of its adherents it appears that nobody is any longer content with a pure description of the religious facts. People want to understand their significance and structure. The best proof of this thesis is given in Tome XIX of the "Encyclopédie française", which was published in 1957 and which is dedicated to philosophy and to religion. Tome XIX has three parts: Section A contains an "Esquisse d'une phénoménologie de la religion", Section B is entitled "Histoire et sociologie religieuses" and Section C treats "L'esprit des religions contemporaines". Already the title of the third division, which offers a sketch of the living religions according to phenomenological principles, is typical of the spirit of the whole work. The scholars, who gave their contribution to it wanted to penetrate deeper into their object than is possible with a simple description. They aimed at the understanding of the spirit, the essence, the structure of the religions which they treated. The sketch of a phenomenology of religion in section A is born from the same motive. This appears already from the titles of the chapters: "Les attitudes générales; Don humain et aide transcendante; La vie spirituelle; Le culte et les représentations objectives; La chute et le salut". This may suffice, for it clearly indicates the spirit of this part of the "Encyclopédie française" and at the same time the tendency of the present phenomenology of religion.

However the phenomenology is a young branch of the science of religion. It finds its path fumbling and it stumbles now and then. No wonder that it has been open to all kinds of criticism. Some critics even went so far as to deny its right of existence. After my "Inleiding tot een phaenomenologie van de godsdienst" had appeared in 1934 a

reviewer wrote: "Finally we feel forced to pronounce as our opinion that also this book did not manage to convince us the phenomenology of religion bears the character of a separate part of the science of religion, having its own nature, and to be distinguished from history of religions, psychology of religion and philosophy of religion. It is possible to collect all kinds of most interesting facts under the heading: phenomenology of religion, as this book shows, but thereby its character as an indispensable and essential part of the science of religion is not yet sufficiently proved". As to the phenomenological method he concludes: "an in my opinion hybridic science as the phenomenology of religion brings about more evil than good by continuously pronouncing judgments, not justified as to their philosophical meaning and causing anything but clarification by their edifying nature and their emotional association" <sup>1)</sup>. A verily outspoken sentence. This reviewer of my book denies the right of existence of the phenomenology of religion and actually proposes that this science be divided in such a way that one part of its pretended task be allotted to the history of religions and the other part to the philosophy of religion. However the fact that the phenomenology of religion has survived such attacks and even flourishes should be an incitement to raise the question whether these critics really have a good insight into the nature of this science.

The same holds good for the critical remarks on the phenomenological method made by theologians. As an instance I take the judgment which Professor Dr. Th. L. Haitjema, professor of systematic theology at Groningen, passed on the work of his colleague Van der Leeuw. The conclusion of his article on this question is: "the phenomenology of religion shows on three points a lack of clarity which makes its obviousness more or less dubious: namely 1) lack of clarity in regard to the notion "reality", 2) lack of clarity as to the concept of truth, 3) lack of clarity in its relation to theology" <sup>2)</sup>. For the expert this quotation suffices to realize what is meant by such objections. He also knows that the phenomenology of religion is conscious of the unavoidable weaknesses of its principles and methods and that it has already beforehand thought these problems over, as is proved by the passages which Van der Leeuw has devoted both in his "*Phänomenologie der Religion*"

---

1) Dr. G. H. van Senden in "*Barchembladen*", Oct. 1934.

2) Th. L. Haitjema in "*Vox Theologica*", Dec. 1941.

and in his "Inleiding tot de theologie" to this subject. It might be added that several critics would have found for themselves the answer to their remarks on more careful perusal of phenomenological books. Nevertheless it must be admitted that there is an element of truth in their criticism. For many years I have acknowledged this by saying: "actually there is a lack of clarity in the working procedure of the phenomenology of religion". To this I added the exhortation: "in my opinion the phenomenology of religion should work out a more precise method and it should sharply delimit the field of its activity. It should keep at a clear distance from the philosophical phenomenology so that its character stands out indisputably" <sup>3</sup>). It seems to me that it is worth while to stress the importance of the last sentence. In my opinion the phenomenology of religion is an empirical science without philosophical aspirations. It should be prudent by using as less as possible of the terminology of a certain philosophy or psychology for fear of being forced to accept the theoretical implications of these concepts. In this respect I have from the beginning taken a standpoint which differed markedly from that of my distinguished compatriot Van der Leeuw, who not only was deeply influenced by the philosophical phenomenology, but who also advocated the application of the ideas of the structure-psychology to the study of the history of religions <sup>4</sup>).

Therefore I was in a strong position when attacked by my colleague, Professor Dr. J. A. Oosterbaan, professor of the philosophy of religion and ethics at the University of Amsterdam. His objections against the phenomenology of religion are threefold: 1) it uses the principles of the epochè and of the eidetic vision in an illicit and unjust way. 2) it takes a certain position in regard to the question of the truth of religion, though it declares to be unprejudiced. 3) it wrongly pretends to be a science of the essence of religion. This means that he accuses the phenomenology of religion of having transgressed the borders of its own domain and of having infringed on the field of the philosophy of religion. Oosterbaan should like to push back the phenomenology of religion to what he thinks is its original and proper sphere of action,

3) *Grondlijnen ener phaenomenologie van de godsdienst*, 1943, p. 20, 21.

4) *Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte* (*Studi e materiali di storia delle Religioni*, 1926).

namely the systematic description of the religious phenomena as part of historical studies <sup>5)</sup>).

In my answer to these objections <sup>6)</sup> I emphasized the following points: 1) since 1887 the development of the phenomenology of religion has been such that nowadays nobody confines himself to a mere description of the religious phenomena, which is like the stock-taking in an antiquated museum, but the general trend is for an inquiry into the meaning and structure of these facts. 2) the principles of the epoché and of the eidetic vision are used in a figurative sense. This cannot be blamed, provided that it is clearly stated in which manner this scientific technique is made use of. Personally I never let any doubt exist as to this question. It could perhaps be considered whether these terms, which obviously create confusion, ought to be dropped. But one does not see that the phenomenology of religion would be helped by this measure. Moreover it is a well known fact, that there exist students of the phenomenology of religion — certainly not the less prominent scholars — who never use the Husserlian terminology though they actually apply these principles. 3) the phenomenology of religion never pretended to be a science of the essence of religion. Its only pretension is that it now and then manages to detect the structure of a greater or smaller complex of religious phenomena. But that is quite another business. 4) it is a misunderstanding to assert, that the phenomenology of religion passes in any sense a judgment on the question of the truth of religion. It only maintains its position of impartiality by demanding that all religion should be understood as what it stands for, namely as a serious testimony of religious people that they possess a knowledge of God. That means that it on the one side rejects the idea that there should be only one true religion and on the other hand debates the contention that there is no true religion, because all religion can be reduced to human psychological or social factors. 5) My thesis has always been that the phenomenological principle is a method which can be and actually is applied to different branches of science. This, so far as Holland is concerned, can easily be proved. In 1924 a distinguished Dutch psychiatrist, Professor Dr. H. C. Rümke in Utrecht, wrote a learned study on "*Zur phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*". In this book he de-

---

5) *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Dec. 1958.

6) *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, June 1959.



clares: "Die phänomenologische Methode (hier gemeint in der ihr von Jaspers gegebenen Form) hat sich als ein hervorragend geeignetes Mittel zum Erkennen und Erkennbarmachen gesunden und kranken psychischen Geschehen erwiesen. Der Wert für die klinische Psychiatrie liegt in erster Linie in der durch sie ermöglichten feineren Unterscheidung von, oberflächlich betrachtet gleichen Zustandbildern. Sie bietet die Möglichkeit dar intuitiv gefühlte Unterschiede in Worte zu kleiden und so mittelbar zu machen". This is a very interesting testimony of the value of the phenomenological method for the psychiatric distinction of qualitatively different mental processes. An application of this method to the study of natural science can be found in the booklet of Professors H. C. Hulst and C. A. van Peursen, entitled "*Phaenomenologie en natuurwetenschap*" (1953). The authors show that modern natural science makes quite another approach to its problems than in previous times. It does not start from the conception that there is an absolute world to be described and explained in accurate terms. But it draws up a draft of a worldconception as a preliminary answer to man's quest for knowledge. Meanwhile it is continuously attempting to transgress the provisional border of insight and to open broader perspectives. Like the history of religions and the phenomenology of religion are trying to do.

There surely is unanimity in regard to this phenomenological method among students of the last sciences, though they belong to different creeds, churches, nations or world conceptions. They will certainly agree to a description of this method as e.g. H. Ch. Puech offers in his "*Leçon inaugurale*" as professor of the "*Collège de France*": "*La 'phénoménologie' religieuse, sous son aspect le plus actuel, se donne précisément pour tâche de dégager du chaos des lignes enchevêtrées qu'est de prime abord la réalité historique, les structures sousjacentes à l'histoire, de les comprendre dans leur essence, avec leurs lois et leur significations spécifiques, c'est à dire comme des ensembles relativement autonomes ou organiques*". The same holds true of the declaration of Gaston Berger in the "*Encyclopédie française*": "*La methode phénoménologique peut nous aider, semble-t-il, à prendre l'attitude convenable à comprendre la vie religieuse. Elle nous rappelle d'abord que toute signification prend sa source dans une intention de la conscience et que les gestes et les pensées sont proprement incompréhensibles lorsqu'on les détache de ce mouvement qui les constitue. Elle nous apprend*

aussi que, s'il nous est impossible de supprimer nos croyances propres et nos sentiments personnels lorsque nous étudions des faits humains, nous pourrions, au moins, les mettre "entre parenthèses". Ils sont alors comme réservés, suspendus, sans que nous ayons à leur être infidèles et nous pouvons sympathiser avec les mouvements profonds de la vie des autres, sans approuver pour autant tous les actes par lesquels ils se traduisent"<sup>7</sup>).

A great deal of unnecessary confusion and polemics could be avoided if it was generally realized that the term "phenomenology of religion" can be used in a double sense. It means both a scientific method and an independent science, creating monographs and more or less extensive handbooks. As a complement to Pettazzoni's article on "Il metodo comparativo" this article has as its first object to clarify the nature of the phenomenology of religion as a working procedure. I foster the hope that by tracing its history and by analyzing various objections against it, made in the course of time, I have made it clear that this is a method of so great efficacy that it should also be applied to the study of the history of religions. In my opinion there is no other means of penetrating into the significance of any fact, that this last science presents to us. Without any difficulty one could adduce quotations from the books of outstanding historians of religion as proofs of the truth of this thesis. When speaking of the difficulties to be overcome when a European scholar wishes to penetrate into the thoughts of the illiterate people of Africa N. Söderblom quotes a word of Dennett: Man muss "schwarz denken lernen"<sup>8</sup>), in order to express his conviction that you will never understand primitive man, unless you creep so to say out of the "skin" of your own thoughtforms. To this may be added a saying of W. B. Kristensen, the late professor of history of religions in Leyden: "Let us not forget that there is no other religious reality than the faith of the believers. If we want to make the acquaintance with true religion, we are exclusively thrown on the pronouncements of the believers. What we think, from our standpoint, about the essence and value of foreign religions, surely testifies to our own faith or to our conception of religious belief, but if our opinion of a foreign religion differs from the meaning and the evaluation of the believes them-

---

7) Tome XIX. Deuxième Partie, 19, 32, 2.

8) Das Werden des Gottesglaubens, 1916, page 3.

selves, then we have no longer to do with their religion. Not only our own religion, but every religion is, according to the faith of the believers an absolute entity and can only be understood under this aspect" <sup>9)</sup>. One could rightly raise the question whether it is possible to understand a foreign religion totally and adequately. It appears that Kristensen has been aware of the fact that there is a limit to our ability of understanding: "it must be said: we cannot reach a complete understanding of foreign religions". However he has himself given a glorious example of how far the research of religious phenomena, more particularly of the religions of antiquity, can reach if it is animated by a spirit of complete and unbiased devotion to its object.

Some people perhaps doubt whether an exposition of the phenomenological method is of great value. Historians of religion usually get impatient when they are forced to read lengthy treatises on the principles and methods of their work. Nobody will blame them. However they must admit that it is extremely useful to be now and then reminded of one's proper task. What I have in mind is this: our knowledge of the religions of the world yearly increases in extent and refinement. But this does not mean that our understanding of the innermost of these religions is proceeding in the same proportion. There are still many blind spots on the map of our insight. Do we really understand in which sense Osiris or Tammuz were venerated as gods of resurrection? Do we have the right approach to the significance e.g. of a Shinto service, of the Moslim duty to fast or of the evaluation of meditation as the path of salvation, let us say in Zen-Buddhism? It is to be feared that we often have to acknowledge our ignorance. Therefore a discussion about the phenomenological method is not superfluous. If there exists a chance of reaching the sole aim, deserving the hard labour of painstaking research, namely a profound understanding of foreign religions, it is solely by means of this method.

On the other hand it is manifest that the phenomenology of religion simply by applying its method appears in more concrete forms. The wish to understand the significance of certain religious ideas leads to a systematization of religious facts, taken from different religions. In this way monographs or handbooks come about. It is evident that the phenomenology of religion therewith is highly dependent on the

---

9) *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, 1955, page 22, 23.

material that the history of religions has to offer. This means that there is and there should be a narrow correlation between these two sciences. Firstly in this sense that no student of the phenomenology of religion will be able to present original ideas if he is not a good historian of religions and has thereby somewhere a direct access to the sources. This provides him with the necessary control on all too wild speculations. Secondly it is important to state that the history of religions is constantly in need of the phenomenological points of view as a safeguard against barren specialisation. This interdependence is clearly formulated by one of the contributors to the "*Encyclopédie française*", like this: "C'est l'histoire des religions qui fournit à la phénoménologie, avec son point d'appui concret, les matériaux sur laquelle elle travaille et sans lesquels elle s'expose à tomber dans la systématisation arbitraire. La phénoménologie représente à certain égard, un effort pour échapper à la spécialisation excessive... C'est le mérite de la phénoménologie de ne pas renoncer aux vues d'ensemble et de réagir, le faissant, contre un mal nécessaire" <sup>10</sup>). This being said it is no wonder that there are books which lie on the border-line so that they can hardly be classified. Illustrative examples thereof provide Pettazzoni's studies on "*La confessione dei peccati*" and on "*The Allknowing God*". Their character is in full accord with Pettazzoni's own demand that the two sciences should interpenetrate each other.

However, in order to get a notion of the achievements of the phenomenology of religion one should consult a handbook. The most outstanding volume is Van der Leeuw's "*Phänomenologie der Religion*", because it is an admirable attempt to encompass the whole world of religious phenomena. This is clear from its contents. Van der Leeuw first deals with "*Das Objekt der Religion*" i.e. the idea of "*Macht, Wille und Gestalt*". Secondly he treats "*Das Subjekt der Religion*" in three paragraphs: "A *Der heilige Mensch*, B *Die heilige Gemeinschaft*, C *Das Heilige am Menschen, die Seele*". Thirdly he digresses on "*Objekt und Subjekt in ihrer Wirkung auf einander*", under two aspects, namely "A *Die äussere Handlung*, B *Die innere Handlung*". Part IV offers a description of types of attitude towards "*Die Welt*". The last ordinary chapter pictures "*Gestalten*" of two kinds, namely "*A Religionen*" and "*B Stifter*". In an appendix called "*Epilegomena*"

---

10) Tome XIX, Deuxième Partie, Section B, 19, 40, 12.

Van der Leeuw unfolds his phenomenological principles. Thus this book theoretically covers nearly the whole field of the phenomenological activities. And yet it is liable to a certain onesidedness. On closer observation one detects that Van der Leeuw has to a large extent taken his material from the religion of illiterate people. This is apparent e.g. in his chapter on the object of religion and it is even more manifest in his paragraph on the conceptions of the soul. This peculiarity seems to be a survival of the habit of former students of comparative religion who took their material exclusively from the primitive religions when they were writing about the essence of religion. They obviously started from the presupposition that the study of what was thought to be the oldest stage of religion would afford the clearest insight into the nature of religion in general. It seems reasonable to ask whether the study of the so called higher religions does not present a better occasion to get a notion of what religion really is. At any rate a handbook on phenomenology of religion is not all-inclusive if it does not cover the significant phenomena of all religions. Similarly M. Eliade's brilliant book "*Traité d'histoire des religions*" has its limitations. The title is somewhat misleading. Actually this book offers a kind of a phenomenology of religion, having as its guiding principle the inquiry into the "*morphologie du sacré*". Meanwhile the attention of the author is mainly directed on different forms of "*hierophanie*" as they occur in the religions of illiterate people and of antiquity, included the elder layers of Indian religion. The best examples of an allround handbook of the phenomenology of religion are E. O. James' "*Comparative Religion*" and Geo Widengren's "*Religionens Värld*". Being a textbook the work of James only draws general lines without going into detail. But it possesses the merit that it covers a wide variety of typical elements of religion. This is in a still higher degree the case with Widengren's handbook. Curiously enough the author does not give any explanation of his phenomenological principles. He starts right off by tackling the intricate question of the relation of religion and magic. Though his presentation of the different components of religion makes the impression of being rather descriptive, he actually manages to discover their hidden meaning and inner structure. Moreover his statements are to a great extent based on his own investigations.

Whatever the qualities of these handbooks may be, it is manifest from Pettazzoni's article on "*Il metodo comparativo*", that he thinks

that they fall short in so far as they neglect the concept of development which is essential to all history, also the history of religions. It must be admitted that he has put the finger on the weak point. The problem of development in the history of religions and in the phenomenology of religion already for a long time has also engaged my attention. I have even made a modest attempt to fill the gap. In the second edition of my "De structuur van de godsdienst" (1952) I have added a third objective of the phenomenology of religion to the two set forth in previous books. These two objectives are the *theōria* and the *logos* of the phenomena. The *theōria* of the phenomena leads to an understanding of the religious implications of various aspects of religion which occur all over the world, such as sacrifice, prayer and the magic art. The *logos* of the phenomena uncovers the hidden structure of the different religions by showing that they are built up according to strict inner laws. These brief surveys must suffice within the scope of this article<sup>11</sup>). It is clear that the task of the phenomenology of religion generally is taken as a static one. It is certainly true that the significance of religious phenomena can be clarified to a great extent if they are examined, so to say, as arrested pictures. But it should not be forgotten that they are also moving pictures, i.e. that they are subject to a certain dynamic. In order to do justice to this element I introduced the notion of "the *entelecheia* of the phenomena". This article is not the right place to digress on this interesting topic. Let me therefor refer to my contribution to the "Scritti in onore di Giuseppe Furlani" on "Some remarks on the *entelecheia* of the religious phenomena"<sup>12</sup>). In the course of my argument it suffices to tell that *entelecheia* is taken in the sense which Aristotle assigned to this word, namely the course of events in which the essence is realized by its manifestations. Under this heading I treated four problems, viz. 1) the question regarding our knowledge of the origin of religion, 2) the quest for characteristics in the course of the history of religions which point to a certain historical logic, 3) the problem of imperfect religion, 4) the question whether the phenomenology of religion produces evidence of a gradual rise of the religious level. I am fully conscious of the fact that this is only a first tentative approach to a series of very difficult, complicated and nearly insolvable

11) See *Numen* Vol. I fasc. 2 page 147 sq.

12) *Parte II* page 699-716.



problems. How this may be, I fully agree to Pettazzoni's demand, that the history of religion and the phenomenology of religion should cooperate, though probably I would realize this cooperation in another sense than he does. That is not only one's full right, but even the presupposition of true scientific work: *du choc des opinions jaillit la vérité*.

# THE RITUAL PERPETUATION OF THE PAST

BY

S. G. F. BRANDON

(Manchester)

The picture of the so-called 'Dancing Sorcerer' of the cave of the Trois Frères (Ariège) is one of the best known examples of Palaeolithic cave-art, and, because of its remarkable character, it has naturally excited much interest<sup>1</sup>). This strange anthropoid figure, apparently clad in the hairy pelt of an animal, with its curious owl-like eyes, long tongue, and stag's antlers, is not unique in Palaeolithic art, for a few brief sketches of similar figures have been found<sup>2</sup>). However, the Trois Frères 'Dancing Sorcerer' is unique by virtue of its impressive character, and also because of the commanding position it occupies upon the wall of the cavern, where it appears to dominate the representations of other animals in juxtaposition to it<sup>3</sup>). It seems to be generally agreed that this picture of the 'Dancing Sorcerer' was a cult object of great significance to the community which used the cave.

The meaning of this figure has not unnaturally been a matter of much debate. It has been suggested that it represents a kind of embryonic deity, in fact one of man's earliest attempts to conceive of a god, a kind of Palaeolithic prototype of the 'Lord of beasts'<sup>4</sup>). The more general opinion among prehistorians, however, seems to be that the figure depicts, as its popular title indicates, a sorcerer

---

1) The Abbé BREUIL reproduces both a photograph and a drawing of this figure, which is partly painted and partly engraved, in his book *Quatre Cents Siècles d'Art pariétal* (Montignac, 1954), p. 166, see also pp. 176-7.

2) Cf. H. BREUIL, *op. cit.*, p. 173, also p. 149; TH. MAINAGE, *Les Religions de la Préhistoire* (Paris, 1921), pp. 296-314; H. KUHN, *Die Felsbilder Europas* (Zürich u. Wien, 1952), pp. 14-19.

3) Cf. BREUIL, *op. cit.*, pp. 152, 160-3 (figs.), 164-5, 168-9 (figs.), 172-3, 176-7.

4) Cf. BREUIL, *op. cit.*, p. 176; H. BREUIL et R. LANTIER, *Les Hommes de la Pierre Ancienne* (Paris, 1951), pp. 325-8; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion* (Einsiedeln, 1956), p. 193.

or shaman, disguised as an animal, performing a magical dance<sup>5</sup>). To illustrate such a practice many ethnological examples have been cited; moreover, the now famous Lascaux painting of a wounded bison slaying a bird-headed man offers apparent confirmation of the custom of wearing animal disguises among these Palaeolithic communities<sup>6</sup>).

If the assumption, that this figure of the Trois Frères cave represents a masked dancer in the act of dancing, be accepted as reasonable, an interesting problem arises as to the purpose of the picture. It is intelligible that magical dances should have been performed among these Palaeolithic peoples, in which a shaman, disguised as an animal, mimed the characteristic movements of animal, in order to gain power over such a beast when it was hunted or for the purpose of promoting the procreation of the offspring of the species, thus increasing the tribe's potential food supply<sup>7</sup>). But, it may be asked, why was it thought necessary to depict such a dance on the wall of one of the innermost chambers of the cavern?<sup>8</sup>) In seeking an answer to this question it is necessary to refer to the nature and purpose of Palaeolithic cave-art.

It is generally agreed that the typical products of this cave-art, namely, the images of animals, which are often depicted as transfixed by darts or lances, were inspired by magical motives. It is reasonably argued, and the case is supported by the evidence of parallel practices among modern 'primitives', that these Palaeolithic peoples believed that the image of an animal, shown as wounded on the wall of a sacred cave, would be magically effective in causing the weapons of the hunters to strike home on the real animal at the critical moment of the hunt<sup>9</sup>). In other words, it was thought that such pictures

---

5) Cf. E. O. JAMES, *Prehistoric Religion* (London, 1957), pp. 149, 172-3, 180; KUHN, *op. cit.*, pp. 15-17; R. PITIONI, *Die urgeschichtlichen Grundlagen der europäischen Kultur* (Wien, 1949), pp. 61, 63; P. WERNET in *Histoire générale des religions* (ed. M. GORCE et R. MORTIER, Paris, 1948), t. i, p. 95b.

6) Cf. C. WINDELS, *The Lascaux Cave Paintings* (London, 1949), pp. 27, 63.

7) Cf. J. HARRISON, *Ancient Art and Ritual* (London, 1935), pp. 45-7.

8) A. LAMING has felt the problem here, although she attempts to answer it in another way (*Lascaux*, E. T., Penguin Books, 1959), pp. 160 sq. Cf. S. G. F. BRANDON, *Time and Mankind* (London, 1951), pp. 17-19.

9) Cf. JAMES, *op. cit.*, pp. 174-9; PITIONI, *op. cit.*, p. 61; V. G. CHILDE, *Man Makes Himself* (London, 1941), pp. 60-3.

contained a magical potency which could be utilised, when needed, on appropriate occasions in the future.

Now, if cave-art was generally thus motivated, how is the picture of the 'Dancing Sorcerer' to be interpreted in this connection? Presumably it would have been made in order to conserve the potency of the act which it depicts, so that it might be available whenever required. But such an explanation encounters the difficulty that a dance of this kind would surely have been often performed on appropriate ritual occasions, therefore rendering its linear representation unnecessary. However, since the picture was made, it must have served some need which is not immediately apparent to our minds as we seek to trace out the logic of Palaeolithic art. Perhaps a clue to understanding the nature of this need is to be had from a consideration of the proleptic factor evident in this cave-art. As we have noted, the depiction of a wounded animal was intended to have a future efficacy, this potency residing in the painted or engraved image. Now a magical dance was an event in time which had a beginning and an end. All the while the dancer was in action, the magical potency of the ritual was present and effective; but the dancer could not continue his dance for ever, and, when he ceased, would not the power which his actions had generated cease also and be utterly lost? If, however, the image of the dancer in the act of his dancing could be fixed for ever on the wall of the sanctuary in which he had performed, then surely the potency of that act could be perpetuated and rendered ever available when needed?

It is obvious that we cannot seek to dogmatise about the workings of the minds of Palaeolithic men; but we can reasonably assume that the abundant evidence which the remains of Palaeolithic culture provide of planned action, involving the immediate expenditure of considerable effort and resources for some future end, indicates an effective consciousness of the temporal categories<sup>10</sup>). In other words, we may rightly suppose that the human mind was already impressed by the phenomena of change and concerned with the problems which the passage of time involves for any creature capable of rational reaction to its experience. Without doubt one of the most basic of these problems is that of conserving the benefits of some advan-

---

10) Cf. BRANDON, *op. cit.*, pp. 15-16.

tageous event or situation, so that they might continue to be enjoyed after that event or situation had ceased. Accordingly, the picture of the so-called 'Dancing Sorcerer' becomes explicable as an attempt to perpetuate or preserve for the future the beneficial efficacy of a past event, namely, the performance by a properly authorised person of a magical dance of peculiar potency.

This natural desire on the part of man to save what he values in some concrete occasion from the effacing flux of the time-process thus appears to have found expression in the Palaeolithic era in an attempt at conservation by means of a pictorial art of magical import. The medium was a natural one in terms of the contemporary culture. However, since the need which prompted this undertaking is basic to all rational living, it may be expected that other forms of its implementation might be found in subsequent cultures. It is the belief of the present writer that among such forms is one of recurrent manifestation which embodies a principle of great significance for the comparative study of religion.

The earliest historical instance of the expression of this principle occurs in the Osirian cultus as it is known in the Old Kingdom period. Here, however, we find a difference in the mode of implementation from that of the Palaeolithic exemplar. For, whereas the depiction of the 'Dancing Sorcerer' sought to perpetuate the efficacy of a past event by means of pictorial representation, in Egypt the medium was ritual representation. The event, which was thus ritually perpetuated, was the death and resurrection of the god Osiris.

The labours of several generations of Egyptologists have not yet succeeded in explaining the origin of Osiris and his legend<sup>11</sup>). That the Osirian cultus was of extreme antiquity is evident from its appearance as a well established institution in the references and allusions made to it in Old Kingdom documents. Whatever the origins of the cultus, there can be no doubt, however, according to the testimony of the *Pyramid Texts* and the so-called *Shabaka Stone*, that the ancient

---

11) Cf. J. VANDIER, *La Religion égyptienne* (Paris, 1949), pp. 44-6, 58-62; H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952), pp. 658-576; S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts* (New York, 1952), vol. iv, pp. 24-33; H. KEES, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (Berlin, 1956), pp. 132-159; O. HELCK, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie* (Wiesbaden, 1956), pp. 257-9.

Egyptians believed that Osiris had once been slain by his evil brother Set, that his corpse had been saved from corruption, and that he had been raised to life again either by Isis and Nephthys, or by Atum (Rē<sup>c</sup>), or Horus and Anubis<sup>12</sup>). This death, with the consequent resurrection, is clearly envisaged as an actual event, which had a definite location<sup>13</sup>) and involved the danger of the intervention of the repulsive physical consequences of death and necessitated the practical measures taken to prevent it<sup>14</sup>). Now, the consequent resurrection, which from the time-standpoint of the texts was in the past, was believed to have a saving efficacy that could be apprehended and utilised either by or on behalf of the deceased pharaoh. The mode of apprehension was that of a ritual assimilation of the dead king to Osiris in the experience of death and resurrection. This process of assimilation finds expression in the following texts: "Isis comes and Nephthys; the one from the right, and the other from the left... They find Osiris, as his brother Set had laid him low in *Nd.t*. Then speaks Osiris Pepi: 'Hasten thou to me, and thus he exists in his name Sokaris'<sup>15</sup>). "Isis brings a libation to thee, Nephthys cleanses thee; thy two great sisters restore thy flesh, they reunite thy members, they cause thy two eyes to appear in thy face"<sup>16</sup>). "Recite, O Atum,

12) *Pyr* 972, 1255-6, 1500; 584, 1280-3, 1330, 1523, 167, 1503. For the 'Shabaka Stone' refs. see J. A. WILSON's trans. in *Ancient Near Eastern Texts* (ed. J. B. Pritchard, Princeton, 1955), pp. 4b, 5b-6a.

13) *Nd.t* seems to be the most frequent designation for the place. "Man zeigte ihn in der Nähe von Abydos; indessen wird er erst nach der Einführung des Osiriskultes hier lokalisiert worden sein. Wahrscheinlich hängt der Name mit dem Verbum ndj = niederstrecken zusammen, mit dem schon die *Pyr.*-texte den Ort spielend verbinden (1265); er würde dann lediglich 'Mordstätte' bedeuten.", BONNET, *op. cit.*, p. 508b; cf. ERMAN-GRAPOW, *Wörterbuch d. aegypt. Sprache*, II, p. 367. *Pyr.* 972c, 1033b, 1487c, 1799b, refer to the place as *Gh.t* ('im Gazellenlande', Kees, *op. cit.*, p. 133). The 'Shabaka Stone' (see *op. cit.*, p. 4 (7)) reads "at the place where his father (i.e. Osiris) was drowned, Pezshet-Tawi": (*Pš.t.tawy*) is interpreted by Sethe as a place-name 'die Hälfte der beiden Länder', (*Dramatische Texte z. altaegypt. Mysterienspielen*, p. 25 (i)).

14) E.g. *Pyr.* 722, 725, 1257.

15) *Pyr.* 1255-6 (text in K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, II, pp. 210-211; trans. S. A. B. MERCER, *The Pyramid Texts*, vol. I, p. 207; L. SPELEERS, *Les Textes des Pyramides égyptiennes* (Bruxelles, 1923-4), t. I, p. 83). Cf. G. THAUSING, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten* (Leipzig, 1943), pp. 115-6. Pepi was the first king of the 6th dynasty.

16) *Pyr.* 1981 (text in SETHE, *op. cit.*, I, p. 478; trans. MERCER, *op. cit.*, vol. I, p. 295; SPELEERS, *op. cit.*, t. I, p. 115). Cf. THAUSING, *op. cit.*, p. 133.



it is thy son Osiris, whom thou has caused to be re-established and live. He liveth and this Unas also liveth, he dieth not, and this Unas also dieth not . . ." 17). "Recite, Wake up, Osiris. Wake up! O Pepi, stand up, be seated, shake the dust from thee" 18).

We see then, in this royal mortuary ritual, that it was believed that the efficacy of an event which had happened in the past, namely, the preservation of the corpse of Osiris from decomposition and the resurrection of the dead hero to life, could be either perpetuated or re-created for the benefit of a dead king by its ritual 're-presentation'. It would surely be unwise to try to define exactly the manner in which the Egyptians thought that this transaction was effected: whether

17) *Pyr.* 167 a-b: *dd-mdw Tm s3.k pw (p)nn Wsir dñ.n.k sdb3.f. ʿnb.f. ʿnb.f. ʿnb (w.) pn. n mt.f n mt (w.) pn.* (text in SETHE, *op. cit.*, I, pp. 93-4; trans. MERCER, *op. cit.*, vol. i, pp. 63f; SPELEERS, *op. cit.*, t. i, p. 16). Cf. THAUSING, *op. cit.*, p. 44; KEES, *op. cit.*, p. 155, who, comparing the assurance of immortality given in the Osirian cultus with that of the Heliopolitan solar theology, says that the former was more broadly based, „die Verheissung der Fortdauer nach dem Tode kraft der Analogie des göttlichen Vorbildes gewählt". See also VANDIER, *op. cit.*, p. 81; H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), pp. 111-2; E. A. W. BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (London, 1911), vol. i, pp. 67f. J. SPIEGEL, in his recent important study "Das Auferstehungsritual der Unaspyramide," in *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, t. LIII (1957), says in his analysis (p. 364) of this passage: "Mit dem Hinweis *das hier* (𓂏𓂏𓂏)

wird auf den (noch unsichtbaren) Ba verwiesen, in dessen Gestalt der Tote weiterlebt". He emphasises this identification further in n.i, p. 364: "Auch das Personalpronomen 'er' in den Sätzen des Refrains *Er lebt und es lebt dieser Unas usw.* geht zunächst auf den Ba, um dessen Wesensidentität mit dem Toten sich der ganze Spruch 219 [cited here as *Pyr.* 167] dreht (s.u.). Nur mittelbar betreffen die Aussagen des Refrains zugleich Osiris, weil der Ba während seines Weges durch die Unterwelt dessen Gestalt und Wesenheit angenommen hat. Die Wesensidentität des Ba mit dem Toten muss hier so besonders betont werden, weil er noch unsichtbar ist." This is a very pregnant suggestion; but it is scarcely convincing when one recalls the peculiar details of the legend of Osiris, especially that of the reconstruction of his physical body, to which essential reference is made throughout the *Pyramid Texts*; moreover in the passage concerned here the word *b3* does not appear. Reference must also be made to Sethe's comment on the passage concerned (*Kommentar*, I, p. 84): "In der Verbindung mit dem folgenden *ʿnb NN. pn* liegt die übliche Form des Vergleiches 'wie...so...' vor: wie Osiris lebt, so soll auch der tote König leben. Darin liegt, dass beide nicht schlechtweg identisch, sondern nur sich entsprechend gedacht sind, der tote König stellt den Osiris des Mythos vor, es ist ein neuer Fall Osiris der hier passiert ist." Unas was the last king of the 5th. dynasty.

18) *Pyr.* 1068 a-b (text in Sethe, *op. cit.*, II, p. 91: trans. MERCER, *op. cit.*, vol. i, p. 185; SPELEERS, *op. cit.*, t.i., p. 73).

by means of a kind of sympathetic magic, whereby like begets like, the ritual imitation of the obsequies of Osiris and his resurrection would achieve the salvation of the deceased who was the subject of these rites; or whether it was held that, through identification with Osiris both by name and ritual action, the deceased would consequently participate in the god's resurrected life. The ancillary ceremony of 'Opening the Mouth' suggests that the dead man was the subject of the ritual re-enactment of an act which was originally performed on Osiris — "Thy mouth is opened by Horus with his little finger, with which he opened the mouth of his father, even of Osiris" 19). On the other hand, the ascription to the deceased of the title *mꜣꜥ ḥrw* ('true of voice') would indicate that a full participation in the fruits of Osiris' triumph was envisaged as the consequence of magical identification 20).

However the mode of the transaction was conceived, what is quite clear is that the Egyptians sought by ritual means to perpetuate the efficacy of a signal event which they believed had happened in the past, in order that its benefits might be available to dead kings on whose behalf the rites were severally performed.

This notable instance of the 'ritual perpetuation of the past' is first found in Egypt in a royal mortuary ritual; in process of time this ritual was democratised, but its application still remained individual in that it concerned the revivification of individual persons 21). There

19) *Pyr.* 1330 (text in SETHE, *op. cit.*, II, p. 327: trans. MERCER, *op. cit.*, vol. i, p. 216; SPELEERS, *op. cit.*, t. i, p. 81). Cf. BONNET, *op. cit.*, pp. 487-490 ('Mundöffnung').

20) Cf. S. G. F. BRANDON, "A Problem of the Osirian Judgement of the Dead," in *Numen*, V, pp. 116-7. According to R. ANTHES ("The Original Meaning of *mꜣꜥ ḥrw*," in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 13 (1954), p. 50): "The evidence of the Pyramid Texts suggests that it was the acclaim given to the king rather than to Osiris which initiated the later custom of applying the adjective *mꜣꜥ ḥrw* to every deceased person, though presumably it was now felt to be first applied to Osiris." This interpretation would leave unexplained the extraordinary assumption, in view of the exalted nature of the pharaonic monarchy, that the king should have to submit to a *post-mortem* test; surely only the example of a divine prototype would have sanctioned such a belief? See also J. SPIEGEL's discussion of the issue in his *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion* (Gluckstadt, 1935), p. 44; however, he does not consider the point just made above.

21) "was über die weitere Entwicklung des ägyptischen Totenglaubens entschied, war vielmehr, dass man gleichzeitig in dem verstorbenen Gotte auch ein Vorbild für den verstorbenen Menschen sah. Der Mann, den man in die Erde

is evidence, however, that the Osirian cultus also found expression in public festivals in which the crucial events of the legend of Osiris were ritually 're-presented'. Thus annually at Abydos, the reputed burial place of Osiris, rites were celebrated in memory of his death and resurrection<sup>22</sup>). In the record of his official visit there made by Ii-kher-nofret, the chief treasurer of Sen-User III (c. 1880-1840 B.C.), there are significant references to parts of the ceremonies which indicate that crucial events of the sacred history were ritually re-enacted<sup>23</sup>). There appear to have been three consequent stages in the drama. At first a struggle took place with the enemies of Osiris—possibly to rescue the body of the dead god. Then Ii-kher-nofret, recording his part in the ceremonies, says, "I cleared the ways of the god to his tomb which is in Peqer. I championed Wen-nofer (i.e. Osiris) on that day of the Great Fight, and I overthrew all his enemies on the flats of Nedit"<sup>24</sup>). After this crisis, it would seem that the triumph of the resurrected god was celebrated: "I caused him to proceed into the *weret*-barque, and it carried his beauty. I made the eastern deserts glad; I caused rejoicing in the western deserts, when

---

senkte, hatte ja das gleiche Schicksal gehabt wie der Gott... Als ein zweiter Osiris wird er zu einem neuen, glücklichen Leben erwachen," A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter* (Berlin u. Leipzig, 1934), p. 218. BONNET, *op. cit.*, p. 350a, insists on the magical character of the identification of the deceased with Osiris. "Auf diese Sprüche und Zeremonien, die den Toten in die Stelle des Osiris rücken, gründet sich zugleich seine Osiriswerdung; sie ist also durchaus magischer Art. Dem entspricht der Inhalt des Osirisseins. Denn es bedeutet keineswegs eine irgendwie geartete Gemeinschaft mit dem Gott in Sinne einer Osiris-mystik; es ist nur magische Fiktion, die dem Toten den Durchgang vom Tod zum Leben, den Osiris erfuhr, zu sichern zum Ziele hat,..." This is, without doubt, generally a sound estimate; but it possibly underestimates the human appeal of the Osirian drama, which is surely manifest in the traditional iconography and in many of the hymns and litanies of the cult.

22) Cf. KEES, *op. cit.*, pp. 236-242: there is some evidence in the *Coffin Texts* of 'die Mysterien des Osiris' being celebrated at Busiris in Lower Egypt; see KEES, *op. cit.*, p. 227. Cf. ERMAN, *op. cit.*, pp. 182-3; BUDGE, *op. cit.*, vol. ii, pp. 1-12; VANDIER, *op. cit.*, pp. 187-9.

23) The text is conveniently reproduced by K. SETHE in *Aegyptische Lese-stücke* (Leipzig, 1928), pp. 70-1; it is translated by J. A. WILSON in *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 329b-330.

24) Trans. WILSON, *op. cit.*, p. 330b. Peqer (*pkr*), which has the determinative sign of a village or town, was in the neighbourhood of Abydos; cf. BUDGE, *op. cit.*, vol. ii, p. 8. *ts[ꜥ]*, which WILSON translates as 'the flats' can mean a sand-bank or dry place (Erman-Grapow, *Wörterbuch*, V, p. 401). It would seem from these locations that the influence of the Osirian legend was determinative.

they saw the beauty of the *neshmet*-barque, as it landed at Abydos and brought [Osiris, the Foremost of the Westerners, the Lord] of Abydos, to his palace" 25). An abundance of texts, both native and foreign, also show that there grew up, apparently alongside of the Osirian mortuary cultus, a complex of 'mysteries' centred on Osiris and Isis, in which the essential events of the sacred history were ritually 'represented' and by virtue of which the living initiate was united to the god for his eternal well-being 26).

We see, then, that already by the middle of the third millennium B.C. the Egyptians had sought to perpetuate by ritual means the efficacy of what they believed to have been a past event, namely, the resurrection of Osiris from death. In this way they thought that the supernatural benefits of this event could be made available to each devotee, on whose behalf the ritual was performed. Moreover, the ritual took the form of a miming of the crucial events concerned, accompanied by the recitation of formulae appropriate to the intention of the ritual acts.

From these Egyptian forms, in which the principle of the *ritual perpetuation of the past* has found expression, it is natural to turn to the sister civilisation of Mesopotamia to enquire whether any manifestations of it may be found there. The cult of Dumuzi or Tammuz at once suggests itself as a likely field for investigation, because of the apparent similarity that exists between this deity and Osiris as types of the dying-rising god. However, probably owing to the fact that the myth of Tammuz was never apparently 'historicised', a parallel development does not seem to have occurred here 27). What does

---

25) Trans. WILSON, *ibid.*

26) Cf. A. MORET, *Mystères égyptiens* (Paris, 1923), passim; BONNET, *op. cit.*, pp. 494 f ('Mysterien'); G. NAGEL, "The Mysteries of Osiris in ancient Egypt", in *The Mysteries (Papers from the Eranos Yearbooks)* ed. J. Campbell, London, 1955; H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin u. Leipzig, 1930), pp. 16-50; F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain* (Paris, 1929), pp. 69-94; ERMAN, *op. cit.*, pp. 419-439.

27) Although Dumuzi (Tammuz) was included among the antediluvian rulers in the Sumerian King List (cf. *Ancient Near Eastern Texts*, p. 365b), his legend remains vague and his iconography almost non-existent. His memory is involved in certain healing rituals in which Ishtar is besought to save her lover, with whom the sick person has been symbolically identified: cf. E. EBELING, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (Berlin u. Leipzig, 1931), pp. 47-56.

appear to have provided the clearest instance of the working of the principle is found in the Sumerian version of the Flood legend, which has been preserved on a tablet found at Nippur and which is now in the University Museum, Pennsylvania<sup>28</sup>). According to the extant fragments of the legend, after a brief description of the creation of mankind and the animals, the text tells how the gods determined to destroy mankind by a flood and how the hero Ziusudra escaped from the destruction in the great boat which he had built. Like all Mesopotamian mythical texts, this one naturally raises the question of the purpose of its composition and use. That it was probably recited liturgically to secure some practical end is suggested by what is generally known of Mesopotamian custom in this respect; the problem is to determine that end<sup>29</sup>). From 22.37-41 of the extant version it would appear that some god is informing other deities of his intention to save mankind from some unspecified destruction<sup>30</sup>). Now, from the point of view of our subject here, this probable apotropaic purpose of the text is surely to be connected with the account, which is later recorded in the text, of Ziusudra's salvation from the universal destruction wrought by the Flood. There is, accordingly, reason for believing that the memory of this signal act of salvation was invoked on the supposition that the magical efficacy of its example might secure deliverance from some impending disaster. Moreover, when it is recalled that Sumerian folklore preserved the memory of a flood of

---

28) Translated by S. N. KRAMER in *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 42-44.

29) "Die längsten Beschwörungen schliesslich enthalten in ihren ersten Teil eine geschichtliche Einleitung, etwa die Erzählung, wie Sin eine Kuh bei der Geburt unterstützt, oder Ea den bedrängten Mondgott gerettet hat, um daraus in einem zweiten Teile den Schluss zu ziehen, dass ebenso wie die Kuh leicht gebar auch 'die Magd in Kindesnöten gebären möge', oder wie der Mondgott so auch der von bösen Geistern bedrängte Kön'g gerettet werden könne", B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg, 1925) Bd. i, p. 208, see also pp. 233-4. L. W. KING, *Legends of Babylonia and Assyria* (London, 1918), p. 21, suggested, on the strength of 22.148-155, that the text was preserved to serve the needs of dream divination. These references to dreams, however, concern a very minor detail of the narrative.

30) "My mankind, in its destruction I will . . . ,  
To Nintu I will return the . . . of my creatures,  
I will return the people to their settlements,  
Of the cities, verily they will build their places of (divine) ordinances, I will make peaceful their shade", trans. KRAMER, *op. cit.*, p. 43a, see also critical notes thereto and n. 1 on p. 42b.

such proportions in Sumer that it seemed that the whole world was drowned<sup>31</sup>), it is understandable that apotropaic rites should have been performed whenever the menace of a disastrous flood was urgent. Whether appropriate ritual acts accompanied the recitation of this text is not known, but the likelihood that they did is great in view of what we otherwise know of Mesopotamian incantational practice. However that may be, it would seem reasonable to conclude that here we have an instance of an event of the past being recalled in liturgical action in order that it might in some way secure the repetition of its benefit on behalf of those in whose interest the ceremony concerned was performed. This appears to be the best Mesopotamian example of the *ritual perpetuation of the past*, since there is good ground for thinking that the event commemorated was probably in origin historical. However, it must be remembered that the concept of the historical is peculiarly a product of the modern Western mind and that events which we would dismiss as mythical have been regarded by other generations as having actually happened in a remote past<sup>32</sup>). Consequently such Mesopotamian texts as the Creation Epic (the *enuma elish*) and the myth of Adapa, which refer to events intrinsically mythical as compared with that of the Flood, might justifiably be regarded as further examples of the Mesopotamian *ritual perpetuation of the past*<sup>33</sup>).

The instances which have just been cited from Mesopotamian culture differ from the Egyptian example in that the principle finds ex-

---

31) Cf. *Ancient Near Eastern Texts*, p. 265b; C. J. GADD, *History and Monuments of Ur* (London, 1929), pp. 25-6; A. PARROT, *Archéologie mésopotamienne* (Paris, 1946), t.i. pp. 318-9; E. A. SPEISER in *The Idea of History in the Ancient Near East* (ed. R. L. Dentan, New Haven, 1955), pp. 50, 59. It is significant that the most celebrated account of the Flood, i.e. in the *Epic of Gilgamesh*, has been inserted therein by a clever literary device which enables this famous episode to be included in the *Epic*, while at the same time furthering its thesis of the essential mortality of mankind. Proof of the prestige of the Flood legend is also to be found in the fact that it is introduced into the Yahwist *Urgeschichte* in *Genesis*, vi.11-viii.22, although it disrupts the theme; cf. BRANDON, *Time and Mankind*, pp. 79-82.

32) Cf. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), p. 332; G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations* (Paris, 1948), p. 379; R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of History* (Oxford, 1946), pp. 14-17, 130-3.

33) Cf. C. J. GADD in *Myth and Ritual* (ed. S. H. Hooke, Oxford, 1933), pp. 47 f; BRANDON, *op. cit.*, p. 52.



pression therein in the form of apotropaic rites concerned with some kind of salvation in the context of this present life and not with *post-mortem* well-being. The most striking example of the operation of the principle of the *ritual perpetuation of the past* in Hebrew religion is similar to the Mesopotamian examples in this respect, a fact which is probably due to the similarity of their eschatologies in contradistinction to that of Egypt. Thus the Hebrew festivals of the Passover and the Unleavened Bread seem originally to have been apotropaic rites arising from recurrent crises in the lives of primitive pastoralists and agriculturalists. However, owing to the Hebrew propensity to 'historicise' its religious practices and institutions, these ancient rites have been given an historical explanation such that together they have come to form the supreme liturgical commemoration of the most crucial event of Hebrew religious history, namely, the Exodus<sup>34</sup>). The ritual representation of the occasion has been made very dramatic, and the official explanation is designed to connect the rites essentially with what is believed to have happened then: "And it shall come to pass, when your children shall say unto you, What mean ye by this service? that ye shall say, It is the sacrifice of the Lord's passover, for that he passed over the houses of the children of Israel in Egypt, when he smote the Egyptians, and delivered our houses" . . .<sup>35</sup>) (of the Unleavened Bread) "And thou shalt tell thy son in that day, saying, It is because of that which the Lord did for me when I came forth out of Egypt"<sup>36</sup>). In the regulations concerning the festival the commemorative factor predominates; but it would appear that the rites were inspired also by some deeper motive of the preservation of ethnic solidarity, with all which that meant in terms of the politico-religious complex of Israelite society<sup>37</sup>).

Greece provides an example of the *ritual perpetuation of the past* which approximates more closely to the classic pattern of Egypt. In the mysteries which were celebrated at Eleusis, although the two chief deities concerned were essentially connected with the pheno-

34) Cf. BRANDON, *op. cit.*, pp. 74-5, and the references there given.

35) Exodus xii, 26-7. The words הָיָה כִּי-יֹאמְרוּ אֵלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מֶה הָעֲבֹדָה הַזֶּה לָכֶם הוֹאֵת לָכֶם have the appearance of an accepted exegetical formula: cf. Deut. vi, 20; Jos. iv, 6, 21.

36) Exodus xiii, 8.

37) Exodus xii, 13, 15, 23, 43-4.

mena of Nature's annual cycle, it is evident that the rites had a *rationale* which took the form of an apparent historical narrative, of which the so-called *Homeric Hymn to Demeter* is undoubtedly an authentic record<sup>38</sup>). In the light of the *rationale*, it would appear that the various ritual acts, such as the wandering about with lighted torches and the drinking of the sacred *κυκεών*, were intended to simulate the historic actions of the goddess during her quest for her ravished daughter<sup>39</sup>). We unfortunately do not possess sufficient information to reconstitute the rites to any effective degree; but from a remark of Aristotle there is reason for believing that the spiritual benefits which were to be derived from initiation depended rather upon the efficacy of the ritual acts than upon instruction in a doctrine<sup>40</sup>). How these rites were naturally assumed to stem from events which had actually happened and to be authenticated thereby is significantly attested in the words of Isocrates, speaking on behalf of Athens: "In the first place, then, the primary need of human nature was provided by our city. Yea, even though the tale be now well worn, yet it is right that it should be repeated here. Demeter arrived in our land, during her wanderings after the rape of Kore (ὅτ' ἐπλανήθη τῆς κόρης ἀρπασθείσης), and showed the goodwill that she bore our ancestors by means of those blessings which it is not possible for any but the initiated to hear. Two gifts she gave, the greatest of all gifts: on the one hand the fruits of the field, which have been the instrument whereby mankind is raised above the life of the beasts,

38) Cf. *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 678-9; U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen* (Berlin, 1931), II, p. 47; M. P. NILSSON, *Geschichte d. griech. Religion*, I (München, 1941), pp. 620-1.

39) *Hymnus Hom. in Demetran.*, 47-48, 210-211: the description of the reception of the *κυκεών* in 210-211 is significant: ἡ δὲ κυκεῶ τεύξασα θεᾶ πόρεν, ὥς ἐκέλευε | δεξαμένη δ' ὁσίης ἔνεκεν πολυπύτνια Δῆω. Cf. CLEMENS ALEX., *Protr.* II, 16-17. "Il n'est plus seulement une traduction — plus ou moins libre, plus ou moins amusée — des gestes rituels, une explication dont la fantaisie reste à demi consciente et se complait à son propre jeu: dans la conscience des fidèles, il est, en lettre et en esprit, un précédent sacré; et, dans la représentation du drame religieux, les aventures de la déesse se transposent en émotions individuelles de terreur et de joie." L. GERNET et A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la Religion* (Paris, 1932), pp. 132-3. Cf. BRANDON, *op. cit.*, pp. 121-3.

40) 'Αριστοτέλης ἀξιολογῶν τοὺς οὐ μαθεῖν, τί δεῖ ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γενομένους δηλονότι ἐπιτηδείους., in *Synes. Dion.*, 48 (ed. Migne), in N. TURCHI, *Fontes Historiae Mysteriorum Aevi Hellenistici* (Roma, 1923), p. 53.

and on the other hand initiation, participation in which gives sweeter hopes concerning the end of life and all eternity" 41).

It is in Christianity that the principle of the *ritual perpetuation of the past* attains its fullest and most notable expression. The reason for this lies in the fact of the fundamental significance which was attached to the death of Jesus of Nazareth in the scheme of Christian soteriology. Whether or not this soteriological evaluation of the Crucifixion was part of the original *kerygma*, it is certain that Paul laid supreme emphasis on the fact *per se*, although he appears to have been little concerned about its historicity as such 42). In Paul's teaching the death of Christ is ritually commemorated in two rites, of which the soteriological efficacy was basic. In his account of Baptism in *Romans* vi. 4-5, he carefully describes the effect of the neophyte's ritual assimilation to Christ in his death and resurrection, the ritual action clearly representing the two moments of crisis: "Or are ye ignorant that all we who were baptized into Christ Jesus 43) were baptized into his death? (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ βαπτίσθημεν). We were buried therefore with him through baptism into death (συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον): that like as Christ was raised from the dead by the glory of the Father, so we also might walk in newness of life. For if we have become united (σύμφυτοι) 44) with him by the likeness (τῷ ὁμοιώματι) of his death, we shall be also *by the likeness* of his resurrection" 45). It is unlikely that in Paul's day the ritual action of Baptism comprised more than the essential immersion of the neophyte in water, accompanied by

41) *Paneg.* 28: translated by W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* (Methuen, London, 1950), p. 286; cf. TURCHI, *op. cit.*, p. 53 (86). Cf. W. F. OTTO in *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks* (ed. J. Campbell, London, 1955), p. 30; V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis* (Paris, 1959), pp. 71-7, 86-8, 126-7.

42) Cf. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1957<sup>2</sup>), Chapter 4; in *Numen*, II, pp. 161-2; in *La Regalità Sacra* (Leiden, 1959), pp. 471-7.

43) "The act of baptism was an act of incorporation into Christ", W. SANDAY and A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edinburgh, 1900), p. 156. See also *Gal.* iii. 27: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

44) "united by growth", Sanday and Headlam, *op. cit.*, p. 157; 'zusammengewachsen, verwachsen', according to W. BAUER, *Wörterbuch z.N.T.*, (ed. 1928), 1252.

the pronouncement of some form of the baptismal formula. However, it is evident that Paul taught that in this act of immersion the initiate ritually enacted the descent of Christ into death, and his emergence from the water represented Christ's resurrection from the grave<sup>46</sup>). It is, moreover, clear that Paul held, in some undefined way, that the efficacy of this ritual action caused the subject of it to participate in the new life which Christ had won by his resurrection. That this presentation of the meaning of Baptism was thus understood in the Church is proved by the early development of an ancillary ritual, comprising the requirements that the candidate for Baptism divested himself completely of his clothes before descending into the font (*kolymbethra*), his reclothing after baptism in a white robe, and his reception of a new name and symbolic food; all these acts signifying his rebirth to a new life in *Christo*<sup>47</sup>).

Paul's teaching about the Eucharist constitutes our earliest certain evidence of the institution of this rite in the Church, although there

45) Cf. Col. ii. 12: συνταφέντες αὐτῷ (Christ) ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. There is an insoluble ambiguity about the reference of ἐν ᾧ here, namely, whether it refers to 'Christ' or to 'baptism'. In view of Rom. vi. 4-5 and the obvious parallelism here between the action of baptism and rebirth after death, διὰ τῆς πίστεως can scarcely be interpreted as describing the effective means of resurrection, which must clearly be τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, operative in the neophyte as it had been in Christ: the connotation of πίστις here is surely that of the conviction of the Christians of Colossae that these things were so as Paul states them. Cf. M. GOGUEL, *L'Eglise primitive* (Paris, 1947), pp. 320-4 (especially his remarks about the significance of baptism for the dead, I Cor. xv. 29); C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N.T.* (Giessen, 1924), pp. 169-170, 411; Ch. GUIGNEBERT, *Le Christ* (Paris, 1943), pp. 364-6; A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam, 1951), pp. 59-60.

46) "Da vollzieht sich an ihm das Wunder eines göttlichen Mysteriums: er taucht unter im Taufquell und stirbt damit, aber er stirbt keinen gewöhnlichen menschlichen Tod, sondern den Tod Christi. Der Tod, der einst am Kreuz auf Golgatha für die Sünden der Welt geleistet ist, wird ihm zugeeignet, wird sein Tod, den er nun für seine eigene Sünde erleidet.", H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche* (Berlin u. Leipzig, 1937), Bd. i, p. 120.

47) Cf. L. DUCHESNE, *Christian Worship* (E.T., London, 1927), pp. 312-316, 324-7, 330; ELIADE, *op. cit.*, pp. 174-5; H. RAHNER in *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks* (ed. J. Campbell, London, 1955), pp. 387-398; M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern, 1941), pp. 420-446; E.T., *The Formation of Christian Dogma* (London, 1957), pp. 177-184.

is much reason for supposing that the rite in some form had existed from the very beginning of the Christian movement. The celebrated passage, I. Cor. xi. 17-34, in which Paul is led to write of the Eucharist in admonishing his converts at Corinth about certain abuses which had grown up there in the practice of the rite, clearly indicates the operation of the principle of the *ritual perpetuation of the past*. Paul formally declares: "For I received of the Lord that which also I delivered unto you, how that the Lord Jesus in the night in which he was betrayed took bread; and when he had given thanks, he brake it, and said, This is my body, which is for you: this do in remembrance of me. In like manner also the cup, after supper, saying, This cup is the new covenant in my blood: this do, as oft as ye drink it, in remembrance of me. For as often as ye eat this bread, and drink the cup, ye proclaim (καταγγέλλετε) the Lord's death till he come". Paul then goes on to warn his readers of the terrible spiritual and physical consequences which attend an unworthy participation in the sacrament. For many centuries controversy has ranged round the theological implications of Paul's words here; but it does not concern our purpose to enter into it. What is of importance for our subject is the fact that, on the evidence of Paul, we know that, within some two decades of the Crucifixion, Christians were already in their chief act of communal worship ritually 're-presenting' an event, namely, the Last Supper, which in their memory had become essentially associated with the meaning of the death of Christ<sup>48</sup>). Moreover, this rite of the Eucharist was not merely commemorative of the event of the Crucifixion; but it was believed that by partaking sacramentally of the

---

48) In his valuable discussion of the meaning of the words εἰς τὴν ἡμῶν ἀνάμνησιν (I Cor. xi. 25), J. Jeremias (*The Eucharistic Words of Jesus*, E.T., by A. EHRHARDT, Oxford, 1955, pp. 159-165) is certainly right in laying emphasis upon the eschatological content; but it is difficult to see the justification for his inference: "the Eucharist is an ἀνάμνησις of the Kyrios, not because it reminds the Church of the event of the Passion, but because it proclaims the beginning of the time of salvation and prays for the inception of the consummation" (p. 164). Surely the words ἐν τῇ νυκτὶ ἣν παρεδίδοτο indicate that there is always an essential reference to the historic event? And there is reason also for thinking that the Jewish Passover, with its commemorative element, was in Paul's mind when he wrote this passage: cf. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948), pp. 250-3. See also *Theologisches Wörterbuch z.N.T.*, I, p. 351: ἀνάμνησις.

consecrated elements of bread and wine communion would be made with the crucified Saviour and spiritual grace received<sup>49</sup>). The gradual development of Eucharistic theology, especially in Western Christendom during the Middle Ages, led to this rite becoming not only the supreme act of worship but the veritable keystone of the whole structure of Christian living. In this process, moreover, the element of the *ritual perpetuation of the past* became progressively strengthened by the addition of ritual acts, such as the *fractio* and *commixtio*, which symbolised various aspects of the death of Christ, as it was theologically evaluated, and by the recitation of the 'Words of Institution' (the *Anamnesis*)<sup>50</sup>).

Christianity is seen, therefore, phenomenologically to afford the most remarkable parallel in its expression of the *ritual perpetuation of the past* to that of the Osirian cultus of ancient Egypt. But any theory of a borrowing on the part of Christianity from the older faith is not to be entertained, for not only can it not be substantiated on the extant evidence, it is also intrinsically most improbable. However, the phenomenological similarity very possibly derives from the common pattern of human need and aspiration which informs the concept of a saviour-god who confers *post-mortem* security on his devotees by means of his own death and resurrection. For, since those events are believed to have happened once at a definite point in the past, the problem of the transference of their efficacy in time, so that subsequent generations of devotees can participate therein, can have only one solution in terms of human contrivance, namely, the ritual per-

49) "Le corps avec lequel la consommation du pain eucharistique met en communion peut être à la fois le corps du Christ mourant et le corps du Christ ressuscité et glorifié. Même si on limitait à cela le sens de la formule, sa signification dépasserait celle qui se rapporte à la coupe. Elle n'exprimerait pas seulement ce qui correspond au premier moment du baptême qui est son moment négatif, l'union avec la mort du Christ, mais ce qui correspond aussi au second qui est positif, l'union avec sa résurrection", GOGUEL, *op. cit.*, p. 358.

50) Cf. DUCHESNE, *op. cit.*, pp. 61-2, 63, 85, 181, 184, 187. Cf. E. O. JAMES, *Christian Myth and Ritual* (London, 1933), pp. 127-8, "Sources of Christian Ritual", in *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke, London, 1935), pp. 240-8; ELIADE, *op. cit.*, pp. 334-6; C. G. JUNG, "Transformation Symbolism in the Mass", in *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks* (ed. J. Campbell, London, 1955); J. H. SRAWLEY in *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. J. Hastings), V, pp. 548a, 551b-555b, 560b-563b.



petuation or re-presentation of those events<sup>51</sup>). As we have seen, the principle of the *ritual perpetuation of the past* has found some expression in other religions; but in none of those instances of its occurrence which we discussed was a saviour-god of the dying-rising type involved. The Osirian cultus and Christianity centre each round such a deity—hence their striking phenomenological similarity. These two faiths, however, do differ in this context in one important respect: for, whereas the death of Osiris was regarded as a terrible menace and, so far as is known, was never actually represented in either art or ritual, the death of Christ was interpreted as having soteriological virtue *per se* and was not only ritually commemorated but in the image of the crucifix became the supreme symbol of Christianity.

In final comment upon the concern to ensure security from the effacing flux of the time-process which is implicit in the principle of the *ritual perpetuation of the past*, it is perhaps not without significance that in the *Book of the Dead* the deceased who has been assimilated to Osiris exclaims: *ink sf dwt3 bk3* ('I am Yesterday, Today and To-morrow'<sup>52</sup>), while in the *Epistle to the Hebrews* Christ is proclaimed as, ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας<sup>53</sup>).

---

51) "Tous les rituels ont la propriété de se passer *maintenant*, dans *cet instant-là*. Le temps qui a vu l'événement commémoré ou répété par le rituel en question est *rendu présent*, 'représenté' si l'on peut dire, si reculé qu'on l'imagine dans le temps", ELIADE, *op. cit.*, pp. 335-6. Cf. BRANDON, *Time and Mankind* pp. 23-4, 177-8.

52) Cap. lxiv. 2. *Papyrus of Nebseni* in E. A. W. BUDGE, *The Book of the Dead*, Text, vol. i (London, 1910), p. 177.

53) xiii. 8. It is to be noted the *ritual perpetuation of the past* in the Christian cultus expresses a primitive human need, whereas in Christian thought another attitude towards the time-process manifests itself in a philosophy of History: cf. BRANDON, *The Historical Element in Primitive Christianity*, in *Numen*, II, pp. 156-167; H.-C. PUECH, *Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers Siècles*, in *Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions* (Amsterdam, 1951); S. J. CASE, *The Christian Philosophy of History* (Chicago, 1943).

# ISLAM AND WEST AFRICAN INDIGENOUS RELIGION

BY

E. G. PARRINDER

University of London

Many studies have been published on the indigenous religions of various parts of West Africa, and a considerable literature exists of Christian missionary enterprise there, though on both subjects there are many gaps in our knowledge that need to be filled in. Much less scholarship has been expended upon the study of Islam in West Africa. Probably more has been written in French than in English, and there is a notable series of studies by Paul Marty on Islam in each of the French West African territories, though some of these are rather superficial. Fewer works still have attempted to estimate the relationships between Islam and the indigenous African religions, the effects of culture-contact or "acculturation." A few notable books have appeared in Nigeria over the years, from A. J. N. Tremearne's *The Ban of the Bori* (1914), a study of the Hausa, to J. Greenberg's *The Influence of Islam upon a Sudanese Religion* (New York 1946), and Mary Smith's outstanding biography of *Baba of Karo* (1954). Now the last year has seen the publication of the most comprehensive piece of research so far undertaken in J. S. Trimingham's *Islam in West Africa* (O.U.P. 1959). J. S. Trimingham is already well known for his authoritative works on Islam in the Sudan and Ethiopia, and for his re-assessment of the Christian approach to Islam; and now he has set out "to try to assess what has been the result of the impact of Islam, the way it influences African society, and, conversely, the way the African community moulds the Islam it receives." Other research workers still or recently in the field will add their quota in due course.

The importance of the study of this contact between the faith and "church" of Islam and the old beliefs and institutions of West Africa is considerable and topical, for it is part of the pattern of social change that is sweeping across Africa and rushing it through material and spiritual revolutions in a very short space of time.

West Africa may be taken as the country stretching from Senegal in the west, to the Cameroons in the east; sometimes it has been called the central and western Sudan, the Bilād as-Sūdān, "Land of the Blacks", of the Arabs. On modern maps it appears as a cake in which the European colonizing powers cut almost vertical slices, mostly alternating between French and British, with a touch of Portuguese and Spanish thrown in at times. Geographically it falls roughly into horizontal strata, from the thick tropical forest of the coastlands, ascending to the savannah and then the desert of the interior. These two ways of viewing the country help to explain the progress of Islam; for it came into the interior plateaus first and long remained almost stationary there, cut off from the coastal regions by the impenetrable forest. With the advent of Europeans, and the building of roads and railways, the Muslim penetration of the coastlands began, now going down vertically to the sea.

Islam only came to West Africa slowly and in waves.<sup>1)</sup> No doubt the Arab invasion of North Africa from the eighth century onwards affected such thin lines of communication from North to West Africa as existed then, and there were some migrations to the south but few in number. Spain was more attractive to the Arabs and the first impulse of invasion slowly abated. In the eleventh century the Berbers and some of the Senegalese were converted to Islam, bringing all North Africa and the Sahara under Muslim rule. Then came the foundation of the mixed African kingdoms of Mali, Songhai and Bornu, with their Muslim rulers and pagan populations. A further Muslim stream came in the fourteenth century from the Eastern Sudan, when the fall of the remaining Christian kingdoms, except Ethiopia, sent Muslim traders as far west as Nigeria. Then in the nineteenth century came more Muslim advances, corresponding to European entry from the coast.

The Hausa states had accepted Islam from the fourteenth century and they influenced those of the pastoral Fulani who settled in the towns. At the end of the eighteenth century ʿUthmān dan Fodio, a Muslim Fulani, began a revival for purer Islam in Hausaland and eventually declared a jihād, taking the title of Sarkin Musulmi, "com-

---

1) Cp. D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, pp. 72 ff., 120 ff. and E. W. Bovill, *Caravans of the Old Sahara*.

mander of the faithful." He subjugated not only the Hausa states but raided their pagan neighbours for slaves. The coastal kingdom of the Yoruba was broken in 1830, and when finally the British established their rule over both Yoruba and Fulani from 1890 they recognized the status quo, so that the northern Yoruba regions are still counted as part of Northern Nigeria and their rulers are Muslim. This helps partly to explain the strong influence of Islam among the Yoruba. Similar movements of Islamic revival and holy war were taking place in the nineteenth century in other parts of West Africa, e.g. at Fouta Jalon in the west and elsewhere. We cannot go into detail here, but the general picture is of the slow advance of Islam into West Africa, accelerated in the nineteenth century, and finally helped by the improved communications available under European peace and trade.

Islam descended into West Africa in waves from the north. At a late date, and for all practical purposes only from the nineteenth century, Christianity arrived in the country from the opposite direction, from the sea to the south. Although European trade with West Africa is now nearly five centuries old, penetration of the interior hardly began before the last century. Mungo Park first saw the "majestic Niger... flowing slowly to the eastward" in 1796, while Hugh Clapperton was the first European visitor to the Yoruba towns of the interior in 1825. It was to the interest of the slave-raiding kingdoms of the interior to keep the European traders on the coast. Christian missionary enterprise only began to venture seriously into the interior from 1830 onwards. Hence it is that today the main Christian centres are in the coastal regions. Islam is strongly entrenched in the Sudan. Both of these religions are rivals for the allegiance of vast numbers of West Africans who remain attached to animistic and ancestral cults.

To attempt an estimate of the religious affiliations of West African peoples that would have any approximation to accuracy is exceedingly hazardous, yet some indication would be useful. Trimingham states that the proportions of the religions are: "Christians 4.4 per cent., Muslims 36.3 per cent., and pagans 59.3 per cent." <sup>2)</sup> This is out of a total estimated population for West Africa of about 65 millions. But these percentages are misleading. If one consults Trimingham's Appendix V

---

2) *Op. cit.*, p. 224.

of statistics, one is struck at once by the complete absence of any figures for Western and Eastern Nigeria. Yet these are two of the most populous regions, totalling nearly as many inhabitants (14 million) as the whole of the vast but sparsely populated area of French West Africa (17 millions). Many people in Western Nigeria are Christians, and probably more than half the people of Eastern Nigeria, while the latter are virtually untouched by Islam.

For other areas the vagueness of the estimates, in thousands or hundreds of thousands, leads to suspicions. There are hardly any census returns available with any pretence at precision. A census taken in Lagos in 1950 gave 95,000 Muslims and 122,000 Christians, out of a total population of 230,000. In Ibadan, the largest city in tropical Africa, the 1953 census showed 275,110 Muslims, 147,887 Christians, 31,218 Animists, and 4,981 unspecified, to make a total population of 459,196. However, it may be doubted how accurate these seemingly exact figures really are. They were based, apparently, on questions addressed to individuals or heads of families. The only religious organizations which keep any records of adherents are the Christians, and they register only those who are baptized members or under instruction. When I collected figures from church lists in Ibadan in 1951 only 25,056 were claimed as members, catechumens, and scholars. The number had not multiplied by six in the intervening two years to the census, but other factors swayed those who declared their religious allegiance. Prestige, education, modernism, and other subtle influences, led tens of thousands of Yoruba in Ibadan to declare themselves Christians or Muslims.

Such factors must always be borne in mind in considering the religious situation in Africa. It is regarded as a sign of status or education to be called Muslim or Christian. The name "pagan" is disliked. At the Lagos census very few were willing to be counted as "pagans", for to the Yoruba a pagan is one of the "naked pagan tribes" of the central Nigerian Plateau, the nudists whom members of Parliament, Muslim and Christian, have wished to clothe forcibly. So for the Ibadan census the label "pagan" was changed to "animist." But few know what this means, and in translation one might well be asked, "are you a worshipper of the gods?" This is not a bad way of describing the ancient religion, though unacceptable to Christians and Muslims.

Over the whole of the coastal regions of West Africa, and increas-

ingly in the interior, the old animistic religion is at a discount. It is said to be in a "twilight of the gods." Nevertheless not only are animistic influences still strong everywhere, but in many areas nominally under Islam there are many who hardly belong to it even by name. Governments have a habit of labelling large areas Muslim, like much of Northern Nigeria, where there are millions who have never heard of Muhammad or the Qur'an.

A curious feature of West Africa is the religious tolerance, especially in the coastal area, where members of different religions live together in such harmony that they may join in one another's festivals. In Sierra Leone many of the Creoles, most of whom were born Christian, marry freely into Muslim families. One has heard it asked whether a Muslim may act as sponsor at a Christian baptism? Among the Yoruba it is not uncommon to find Christian, Muslim and Animist in the same family. Some say that this is a local tradition by which the family would sacrifice to the largest number of gods so as to have the greatest chance of good fortune. Many Christians teach in Muslim schools, and innumerable Muslim children attend Christian schools for the latter are by far the most numerous schools.

But there is a hardening of attitude as one goes north. Northern Nigerians have been suspicious of the University College of Ibadan, where out of a thousand undergraduates not more than fifty are Muslim. This is easily explicable by the much poorer educational standards of the north.

Despite all the cautions that one may utter, and criticism of statistics, it is generally agreed that Islam is making rapid progress in West Africa, that its advance took on new life in the last century, and that it increases its tempo under modern conditions and in many kinds of environment. Recent observations have shown that in Freetown where there were only five mosques in 1954, there were fifteen in 1958, and eight of the twenty-two municipal councillors are Muslims. In coastal villages in Dahomey there are numerous mosques where there were none twenty years ago. In Ilorin province in Nigeria a government survey of three sample villages in 1930 gave 48 per cent. pagans, 48 per cent. Muslims, and four per cent. Christians. In 1954 the same villages had 80 per cent. declared Muslims, 12 per cent. pagans, and eight per cent. Christians.



There are many areas of West Africa where Islam is dominant, but there are others where it is still less influential than animism or Christianity. Eastern Nigeria, southern Dahomey and Togo, the south of Ghana and the southern Ivory Coast still have few Muslims. On the other hand almost the whole of the interior, the Sudan and savannah area of the ancient Muslim kingdoms is under solid Muslim rule. And in our time Islam has spread with increasing rapidity into Western Nigeria, Sierra Leone, Guinea, Liberia and Senegal.

In many parts Islam is stagnant with the lethargy of ages, but it still dominates the scene and spreads naturally. In the disintegrating world of today Islam seems to many Africans to offer stability and community.

It has been said that Islam is an urban civilization, and diffuses its influence most easily in centres of commerce and industry. It appeals to trading peoples, and to those wandering African traders who are almost like nomads. An important factor is the *zongo*, the Muslim quarters which are to be found in most large West African towns. The Muslim quarters are hospitable, and are often the only place where strangers from the villages can find shelter. There they can observe Islam in worship and life, and may take Muslim wives on conversion to the faith.

The appeal of Islam to the townsmen and traders helps to explain the rapid spread of Islam among the Yoruba of Western Nigeria. The huge towns of this people (a number of them having over 100,000 inhabitants), and their addiction to trade, mingling with the Hausa traders who come down from the north, make them an easy prey to Islam. By contrast, the Ibo of Eastern Nigeria are scattered in small villages and farms, given to agriculture, and show hardly any Muslim converts. The appeal of Islam to "black nationalism," which has been noted in Senegal and Sierra Leone, seems to have had no effect in Eastern Nigeria despite the strong growth of nationalism among its people.

The appeal of Islam to the rural villages is very much less than to the townsfolk. There are vast areas, often labelled Muslim, where the rulers in the towns are Muslim but the mass of the farmers is pagan. S. F. Nadel, in his *Nupe Religion*, has shown how many of the Nupe are still animists despite their Muslim rulers. For the farmer, the old beliefs fit into and serve his daily occupations. A new religion

is foreign and appears out of place. This will doubtless remain so as long as the round of agricultural life remains unaffected by new methods and crops.

The traditional religious beliefs and organization of West African peoples undergo modification when confronted with Islam. There is a general belief in God as creator and supreme, but there are countless lesser deities and ancestral spirits whom men propitiate for help. Polytheistic systems are particularly strong in Nigeria and Dahomey, and in the latter country the cults have been so tightly organized that neither Islam nor Christianity has made much progress against them. Elsewhere the cults of the gods are less developed, but ancestral rituals are of great importance.

What is the place of God in this polytheism? A Sierra Leone writer says, "God is therefore regarded as an absentee Lord who, whilst wielding ultimate authority, relegates the details of every day government to minor deities with whom are sometimes associated the ancestral dead. One must add here the fact that in rituals of worship and sacrifice, God is never left out. In the case of rites involving the dead ancestors, one gets the impression that their aid is invoked the secure the blessings of God particularly in times of crisis." <sup>3)</sup>

When Muslim preaching intervenes, the belief in a supreme God will be strengthened; this can be seen among the Nupe and Yoruba. The cults of the gods often have their own priests, who will be displaced by Islam, and with whom therefore there is conflict. The ancestors, on the other hand, are normally served by the head of the family or the oldest man, and hence ancestral cults may remain under the new religions. Similarly, the magicians who dispense medicines also remain, both because they work on their own and are not tied to the social organization, and also because many Muslim traders are also purveyors of magical remedies.

It is said that Islam spreads also because it is a layman's religion, it has no priests and hence does not bring a foreign organization into African life. Moreover its worship is simple and easily explicable, and its moral standards adapt themselves to African life. Its permission of polygamy suits the African background. Its laity are often traders

---

3) H. SAWYERR, *Sierra Leone Bulletin of Religion*, i, p. 5.

who spread the religion as they travel and set up simple places of prostration. Men drift into this religion, often with no instruction or initiation, and get called Muslims when there is a *mālam* in the village.

It is true that from time to time Muslim missionaries appear and conduct preaching campaigns. This most frequently happens in the *Ramaḍān* monthly fast, when itinerant preachers may be seen in the streets expounding their faith. Muslim chiefs send for such preachers and pay their expenses; some come to Nigeria from as far away as Mauretania. Others have studied in Egypt, or made the pilgrimage to Mecca, and so bring more advanced Islamic teaching to enliven the rather debased forms of it that exist in many parts of West Africa. Many West Africans do indeed make the pilgrimage to Mecca, by air, bus, or on foot; some take several years over it, working for their livelihood on the way, and some die away from their homes. But the pilgrimage serves to strengthen the faith and brotherhood of Muslims.

Some of the religious orders, the *Qādiriyya* and the *Tijāniyya*, have been very active in West Africa, and at times have been involved in political activities. But these orders show little sign of the mystical character to be found in such movements elsewhere, and they are chiefly concerned with ritual and moral practices, being more puritanical than the ordinary Muslims.

The most obvious and active Muslim missionaries in West Africa are the *Aḥmadiyya* from Pakistan. These came to Nigeria in 1916, and spread thence to Ghana and Sierra Leone. In the latter country in 1959 they claimed eighty centres and forty mosques. After some initial success, being welcomed as "white Muslims from the sea," the Pakistani missionaries split away from the orthodox and set up their own organization and mosques. They have become exceedingly active in literature, education and propaganda, claiming converts among Christians as well as among animists. Many of the best Muslim schools are run by the *Aḥmadiyya*. In Lagos they print literature and journals, and a weekly column every Friday in the chief English newspaper (the "Daily Times," with a daily circulation of over 80,000), is written by the chief Imam of the *Aḥmadiyya*. Entitled "Calling all Muslims," this column is *Aḥmadiyya*, and often contains anti-Christian propaganda, intended for literates. It is sometimes said that there are two Islams in West Africa, the orthodox and the *Aḥmadiyya*; but to the layman they probably look very much alike, in their mosques and worship.

Trimingham has stressed the religious appeal of Islam, in addition to its social significance: "Islam has powerful religious assets which, if combined with other forces, exercise a strong influence. It has the utter certainty of the true faith, and it is this which impresses more than the idea of the one God. Islam offers a heaven of a recognizable, because material, bliss; and the confident assurance the Muslim displays of attaining Paradise exercises a clear attraction. Life's problems are settled because Islam has its answer to those both of this world and the next." 4)

On the other hand, it must be stressed that it is not the religion of Islam alone which has enabled it to profit by present-day conditions. Without the "opening-up" of Africa in the last century, West African Islam would undoubtedly have remained largely confined to the interior.

Since the establishment of European rule African society has been subjected to violent and rapid changes. The four centuries of slave-trading on the coast, and the infiltrations of Islam from the north, both took place gradually and adjustments were made to their presence. But the speed and extent of changes in the last century have affected both Islam and animism.

It is important to note that the impact of the West has been disruptive upon African Islamic culture, as well as upon the traditional animism. C. K. Meek said that Islam in West Africa "made the way easier for the reception of Western civilization." 5) But Trimingham declares that the opposite is the truth, that Islam had resisted the encroachments of the West and sees in it too many dangers. The western secularization of life is opposed to the Muslim world-view. And in education, so popular in Africa today, Muslims have had to face a great dilemma, since most scholars were in the hands of Christian missions: either Muslim children must be exposed to this influence, or remain uneducated. In fact, many of them do pass through Christian schools but remain Muslim.

The Islam of West Africa has been hidebound and stagnant, largely out of touch with movements in the rest of the Muslim world. Muslim leaders, imams, teachers, and chiefs, know little Arabic, or at least not

---

4) *Op. cit.*, p. 31.

5) *Europe and West Africa*, 1940, p. 13.

beyond the Qurʾan, and very few of them can read modern Arabic. Their isolation, on the other front, from Western education renders them particularly liable to be regarded by the young as out of date in the modern world.

The disintegrating forces of the West have been political, economic and cultural. The defeat of the old Muslim kingdoms and the establishment of European rule not only changed the authority but also the attitude of the chiefs. Having looked down upon pagan culture from the heights of Muslim civilization, they now had to admit the technical superiority of the European, and many of the younger men came to oppose the conservative leaders. Nevertheless, the disturbing effect of the West has been much greater on animistic societies than on Muslim, particularly on their members who have migrated to the great new towns of today: the trading centres, mines, ports, and capitals.

It has often been said that the chiefs are the principal agents in spreading Islam in West Africa, and it is true that men will say that they are Muslims because their father, the chief, is one. But the indigenous people have often remained pagan when their Fulani chiefs are Muslim, as in Nupe. There is, of course, the advantage that the theocratic system helps the spread of Islam. On the other hand, the increasing tension today between the chiefs and the politicians taking over rule from the Europeans, slows down tendencies to follow the chiefs.

Not only political but economic changes have come, and there is not a village in West Africa that has not some evidence of European trade. Household utensils, agricultural and hunting implements, and even the very crops themselves may be new. The introduction of coinage, the working of cash crops, the amalgamation of small family holdings into large plantations, and many other factors operate to break the continuity with the past. Once again the Muslim groups are the ones that retain the greatest cohesion. In the new towns they build their *zongos* and mosques. The animist trader or mine-worker may come to live there also and enter the fraternity of Islam.

The great spread of education, covering West Africa with primary and secondary schools, and now at least four universities, all working on European curricula, has had a massive effect. Not only European officials, who have always been very few in number relatively to the total population (and there have been hardly any European settlers),

but educated Africans themselves have been bearers of the western way of life. The "évolués" or "new men" act as mediators, in differing degrees, between western culture and traditional Islamic or animistic ways of life. Yet in some areas, but by no means everywhere, Islam profits by union with modern educated Africans who are reacting against European rule, and it is hailed as the "religion of the black people." Curiously enough, this gives the foreign Aḥmadiyya its greatest effect in a Christian environment, whereas it fails against orthodox Islam in the interior.

If the Muslim has been influenced by the West, he has returned his own influence also. There is a two-way traffic in culture-contact. Western colonial policy has been affected by the dominance of Islam, the status quo was maintained in the Fulani feudal system, Muslim law was imposed on pagans, Christian teaching was often forbidden, and Islam frequently recognized as the state religion.

The animist, in his turn, has affected Islam as well as being affected by it. Spiritist and magical practices have flourished in the midst of Islam. *Baba of Karo* is a revealing story of a Muslim Hausa woman who still believes in the spirits "who know everything," "they are here in the compound, they are here in the town," "everyone has his own." 6) In the *bori* cult of spirit-possession each spirit has its name, receives appropriate sacrifice, and is believed to control sickness. It is significant that "the custodians of the cult among the Muslims are the prostitutes, a class of women who deviate from the correct Muslim patterns of behaviour, but cannot be effectively controlled or eliminated from the body of the faithful." 7)

If animism influences Islam in West Africa, and gives it characteristics of its own, it is just as true that Islam affects animism. Muslim traders are notorious vendors of amulets, in which a verse from the Qur'an may replace the magical leaves of the pagan amulet. Because of the tolerance and syncretism of animism, Muslim teaching and mythology find easy entrance into pagan myth. Muslim ritual (naming, circumcision, marriage, etc.) may easily fit in with traditional practice. Hence comes the emergence of a Negro Islam which may eventually

---

6) *Baba of Karo*, pp. 208-9, 219.

7) *Ibid.*, p. 261.



have some effect on Islam in other lands, for instance, in its resistance in many places to the seclusion of women.

The agents of Islam in West Africa are themselves Africans (apart from the Ahmadiyya missionaries), and in this they have a great advantage over the European Christian missionaries who generally live far from the people and are mostly engaged in education. Amid the disrupting forces of today Islam is to the West African the most familiar of the new cultures. Erstwhile pagans call themselves Muslim, and if they come willingly within the Muslim orbit then the spread and consolidation of Islam in West Africa will continue to increase.

## USES OF FOREIGNERS IN THE CHURCH OF EDWARD VI

BY

WILLIAM M. JONES

University of Missouri, Columbia, Missouri

On July 3, 1576, the University of Caen wrote to the University of Oxford: "Peace is at last restored in France. We have written to our pastor, M. de la Benseris, asking him to return with all speed to his pastoral charge. We thank you for your kindness in receiving him, helping him with money, and giving him a place among your 'theologiae professores.' We now ask you to send him back; because you have plenty of good men, we have not." <sup>1)</sup> This quotation from Elizabeth's reign reveals clearly a process that had its beginnings in the time of Edward VI. During the reigns of both Edward and Elizabeth those continental Protestants who were prominent enough to have any influence or position were often forced by persecution to seek refuge in the only truly Protestant country in Europe. As the quotation also shows, over the years England acquired "plenty of good men." These men are mentioned from time to time in specialized studies of the Reformation, and biographical sketches for several are listed in the *Dictionary of National Biography*. As a group, however, working within the embryonic Church of England, they have, so far, been neglected. All the biographical information about these men cannot, of course, be included in a single article, but a report on some of the men that came over during the reign of Edward VI will indicate something of their functions in these formative years of the English Reformation.

In 1547, when Edward VI succeeded his father Henry VIII as king, there were few religious refugees in England. At no time during his reign had Henry departed so far from the teachings of the Roman

---

1) Charles W. BOASE and Andrew CLARK, *Registers of the University of Oxford*, Oxford Historical Society (Oxford, 1885), II, i, 375.

Church as to encourage the heretical teachings of the reformers. Even the men whom he had appointed as the ten-year-old Edward's guardians were half orthodox, half reformed. Henry's plans for a moderate protectorate, however, were not carried out. The power was gained by the Protestant group which was led by the Protector, Edward, Duke of Somerset, and the Archbishop of Canterbury, Thomas Cranmer.

Affairs on the Continent aided Cranmer and Somerset in their desire to reform English religion. The major Protestant leaders were at the time of Edward's succession having new restrictions placed upon them. In 1545 Pope Paul III had called an ecumenical council at Trent to plan strict reform within the Church; in 1548 Charles V, Emperor of Germany, who had his own plan for controlling the Protestants, established the Augsburg Interim, which was enforced with violence; and in France Catherine de Medicis was making life unbearable for the Huguenots. In Spain and the Low Countries, too, the Inquisition was ferreting out heretical thought.

With such adverse conditions on the Continent and such favorable ones in England an ever-increasing flow of intelligent Protestants found their way to England during the reign of Edward VI. To them, this young king, under the guidance of ardent Protestants, would probably provide a satisfactory environment for the growth of Protestant thought. To assure themselves of an enlightened sovereign the Reformation leaders in England lost no opportunity to see that Edward was well-educated in Protestant modes of thought. His foreign tutor, Jean Bellemayne, assigned him theme subjects such as "Treatise Against the Supremacy of the Pope" and "A Collection of Passages of Scripture Against Idolatry."<sup>2</sup>) At least one foreigner was doing an important job in furthering the English Reformation. Numerous other refugees, like Bellemayne, were serving in similar positions as tutors of nobles throughout England.<sup>3</sup>)

Most of the foreigners who arrived in England during Edward's reign, however, gathered around Archbishop Cranmer at Lambeth. There he kept them until he could find a suitable position for them, either directly in the Church, or, as frequently happened, at one of the universities.

---

2) *Literary Remains of Edward VI*, ed. J. G. Nichols, Roxburghe Club (London, 1857), pp. 144-205.

3) For specific examples see my article "Foreign Teachers in Sixteenth Century England," *The Historian*, XX (February, 1959).

These men arrived in such great numbers during 1547 and 1548 that a rather complex administrative procedure was established to select the right places for them. At least one of them, Peter Alexander, was retained by Cranmer as a sort of secretary in charge of foreign churchmen. The job, although time-consuming, was not a full-time position. Alexander also busied himself collecting for Cranmer two volumes of quotations from the Church fathers.<sup>4)</sup>

Before he left the Roman priesthood, Alexander had served as chaplain to Mary of Burgundy. This position had helped him develop an urbanity and a group of influential friends, both of which made him an especially satisfactory secretary for Cranmer. Part of Cranmer's plan in employing such men as Alexander was to use them to encourage other leading Protestant thinkers to gather at Lambeth. The Council of Trent was bringing together influential Catholics; apparently Cranmer had the same sort of hope of holding a Protestant council at Lambeth.<sup>5)</sup> Part of Alexander's job, therefore, was to write his friends to join him in England.

Something of Alexander's success at this work is seen in the correspondence that preceded Martin Bucer's arrival in England. After two invitations from Cranmer, supported by Somerset and the King, a third invitation, from Alexander, was accepted. In it Alexander pointed out the superior working conditions in England among such old friends as Peter Martyr and John a Lasco.<sup>6)</sup> And after the invitation was accepted Alexander then made a journey to Calais to greet the newcomer.<sup>7)</sup> This varied activity as agent for native churchmen was one of the important functions of educated refugee theologians.

Once these men had been persuaded to come to England, they had to be placed. According to his plans for making England Protestant, Cranmer could not simply have a host of very learned men constantly together at Lambeth, pleasant and enlightening though this might be. As the plan was developed, it provided for locating these foreigners throughout England in strategic positions so that they might make

---

4) John STRYPE, *Ecclesiastical Memorials* (Oxford, 1822), II, i, 321.

5) Charles H. SMYTH, *Cranmer and the Reformation Under Edward VI* (Cambridge, 1926), p. 39.

6) *Original Letters Relative to the English Reformation*, ed. Hastings Robinson, Parker Society (Cambridge, 1847), I, 32<sup>9</sup>.

7) SMYTH, *op. cit.*, p. 159.

their intellectual impact felt on the religion of the entire country. Occasionally, of course, they would be called together to discuss major points that the Archbishop might at the moment be pondering: was there a real presence in the sacrament? what should the costume of the English clergy be? should the liturgy contain this or that particular phrase? The embryonic Church had to answer a multitude of questions. Cranmer had hopes that these foreigners who accepted England's hospitality from 1547 to the end of Edward's reign might help him find the answers.

Perhaps Cranmer succeeded so well with these foreign churchmen because he managed to keep them fairly effectively separated. Their opinions were far from unanimous on the major questions. Bucer and Martyr, friends though they were, disagreed on the sacramental doctrines. The two engaged in a long correspondence on the nature of the sacrament; <sup>8)</sup> and Faber, another Lambeth foreigner, wrote Bucer after a visit to John a Lasco in London that he and Peter Alexander were both shocked at a Lasco's Sacramentarianism. <sup>9)</sup> Although the matter of communion was probably the issue on which these men disagreed most violently, the others were serious enough to cause dissension if discussed long and frequently. Cranmer, therefore, in his practical wisdom, scattered these men about England. In this way they could spread theological knowledge among the natives and communicate among themselves from a safe distance. There was still a sufficient exchange of ideas among them; but their other jobs kept them from exploding in their theological controversies.

The choice spot to be placed, of course, was at one of the universities. Those foreign theologians who had the highest reputation were sent to Oxford or Cambridge. There, while they were teaching the new Protestant doctrine, they could also be used on occasion as religious advisers. Martin Bucer, who was perhaps the most famous refugee, spent a short time at Lambeth, as was customary, and was then sent with his friend Paul Fagius to Cambridge. There Bucer was made a Doctor of Divinity by royal request, <sup>10)</sup> made master of St. John's College,

---

8) Constantine HOFF, *Martin Bucer and the English Reformation* (Oxford, 1946), p. 18.

9) SMYTH, *op. cit.*, p. 192n.

10) John LENEVE, *Fasti ecclesiae Anglicanae* (Oxford, 1854), III, 655.

and appointed Regius Professor of Divinity.<sup>11)</sup> He was even given "an annuity of £ 100 half yearly from annunciation last,"<sup>12</sup> in addition to his other honors.

At Cambridge he still influenced Cranmer, who sought his advice first on the major controversies.<sup>13)</sup> The Duchess of Suffolk entrusted her two sons to his tutelage; Lady Jane Grey wrote Henry Bullinger about "the most pious Bucer, that most learned man and holy father, who unweariedly did not cease, day and night, and to the utmost of his ability, to supply me with all necessary instructions and directions for my conduct in life..."<sup>14)</sup> Such admiration as this disturbed many members of the native clergy, especially those with whom Bucer disagreed. Peter Bayle reports that he read in one of Gerard Vossius' letters "that Calvin's friends accused Bucer in England of a new kind of popery, Bucerism,"<sup>15)</sup> and Henry Burcher, an English clergyman, reporting to Bullinger the arrival of Bucer and Fagius concluded, "May the Lord preserve England from both of them."<sup>16)</sup>

At least Bucer was well-received at Cambridge, which was generally favorably disposed toward Protestantism. Peter Martyr, who arrived in December of 1547, was sent to Oxford as Professor of Theology. On October 24, 1550, he was granted a prebend in the cathedral church there to aid him financially.<sup>17)</sup> Although well-paid, he was not at all well-received. Oxford was controlled by a strong popish party, and the man Martyr replaced, Dr. Richard Smith,<sup>18)</sup> challenged Martyr to a public disputation on religion. Martyr won by default since Smith was forced to flee to Scotland before the event, but many of Smith's admirers among the students remained.

In Louvain Smith published two works, *Celibacy of Priests* and *Monastic Vows*, both attacks on Martyr. In 1550 the *Celibacy of Priests*

---

11) *Original Letters*, I, 2.

12) James B. MULLINGER, *The University of Cambridge* (Cambridge, 1873), II, 119.

13) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, i, 352.

14) *Original Letters*, ed. Hastings Robinson, Parker Society (Cambridge, 1847), I, 5.

15) Peter BAYLE, *The Dictionary Historical and Critical*, second edition (London, 1735), II, 171.

16) Quoted in HOFF, *op. cit.*, p. 58.

17) LENEVE, *op. cit.*, III, 509.

18) Information on Dr. Smith can be found under his name in the *Dictionary of National Biography*.



was reprinted in Paris as *Defensio sacri episcoporum et sacerdotum caelibatus contra impias et indoctas Petri Martyris Vermilii nugas et calumnias...*<sup>19)</sup> John White, the Warden of Winchester, wrote in 1550 a book of verse, *Diacosio-Martyrion*, which he sent to Louvain for printing, but which was not printed until November, 1553.<sup>20)</sup> William Chelsey, Archdeacon of Middlesex, was listed in a 1559 papal dispatch as "confuter of the Zwinglian Peter Martyr in public disputation at Oxford in the time of Edward VI, and now, as then imprisoned."<sup>21)</sup> Martyr had the support of the King, but his opponents among the native clergy kept him in perpetual controversy.

In spite of the opposition, however, Martyr continued to give public lectures, to preach at St. Mary's, and to preach private sermons in Italian in his own home.<sup>22)</sup> The respect with which the King and Cranmer treated him is indicated by the fact that he was one of an eight man committee appointed by Edward in 1550 to draw up a summary of existing ecclesiastical laws in the realm;<sup>23)</sup> and, later in the same year, he was one of the thirty-two chosen to codify the ecclesiastical law.<sup>24)</sup>

Thus we see that from their positions at the universities such men as Bucer and Martyr served as valuable religious advisers while they instructed in the reformed theology. Unfortunately, there were not enough significant positions at the universities to provide for all these men who arrived in England during 1547 and 1548. Paul Fagius, Rodolph Cavalerius, Emmanuel Tremellius, and a few others managed to obtain places at the universities, but they were the few. Many had to be satisfied with permission to matriculate as students or set up as private tutors.

This same sort of overcrowding was occurring in the Church of England itself. Not all the refugees that came to England were learned enough to be given places even as students. Many of them were simple, relatively unintelligent priests who had grown heretical, surrendered their offices, and fled. These men were usually given prebends. In

19) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, i, 63.

20) *Ibid.*, II, i, 423.

21) *Calendar of State Papers, Rome, 1558-1561* (London, 1916-1926), I, 65.

22) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, i, 90.

23) *Calendar of Patent Rolls, 4 Edward VI*, p. 114.

24) *Ibid.*, p. 354.

Edward's reign two of the three Canterbury prebends that fell vacant were awarded to foreigners.<sup>25)</sup> Although the percentage may have been higher at Canterbury, throughout England foreigners were being given prebends and an occasional vicarage.

Most of these men, unable to speak English, were totally unsuited for their jobs. An entry in the Patent Rolls granting Peter Alexander non-residence states that "he can benefit no one at Canterbury because of his ignorance of English."<sup>26)</sup> Some of these men applied themselves and learned English so that they could fulfill their duties. Others simply accepted the refuge and went about their own business, whatever it happened to be, with the result that much of the Reformation thought that was stirring in England was restricted to those who knew Latin. To the others the whole affair was often simply a shifting of communion tables and a change of vestments that was not always clear.

One of the foreigners who was most successful in adjusting to his duties as a member of the English clergy was John Veron, a Frenchman who had studied at Orleans.<sup>27)</sup> Before he was given an office in the English Church, he had proved his interest in the Protestant Reformation with a number of books deliberately aimed at the uneducated layman. In 1548 he published *Certayne litel treatises for the symple and ingnorant peopell*, and two years later he published another of the same type, *The godly sayings of the old auncient faithful fathers upon the Sacrament*. This second book begins with the most basic information: "Augustyne was borne in Carthage, & was bisshophe of Hippone, a Citie in Aphrica." John Awdelie, in an epitaph on Veron's death, praises his work among the English people: "From pasture unto pasture he dyd thee bryng to feede, / And never ceased to make thee from fayth to faythe procede."<sup>28)</sup> As a reward for his writing he was made minister of Ludgate, London,<sup>29)</sup> where he quickly established himself as "one of the emminentest preachers at this time."<sup>30)</sup> He continued preaching even after Queen Mary's accession. His seditious sermon at Paul's Cross on August 16, 1553, put him into the Tower,

25) LENEVE, *op. cit.*, I, 46-62.

26) *Calendar of Patent Rolls*, 1558-1560, I, 422.

27) John and J. A. VENN, *Alumni Cantabrigienses* (Cambridge, 1922), IV, 300.

28) "An Epitaphe upon the Death of Mayster John Viron, Preacher," *Select Poetry*, ed. Edward Farr, Parker Society (Cambridge, 1845), II, 540.

29) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, i, 553.

30) STRYPE, *Annals of the Reformation* (Oxford, 1824), I, ii, 1.

where he remained until Mary's death.<sup>31)</sup> One of the few foreigners who remained in England during Mary's reign, he was rewarded for his faithfulness by Elizabeth, who cared for him for the rest of his life.<sup>32)</sup>

There were other foreigners, of course, who also made their reputation as preachers. Most of them, however, continued to preach in their own language. As we have already said, Peter Martyr preached occasionally at St. Mary's Oxford, but the sermons were in his own language or in Latin, as were those of almost all the foreign preachers. Bernardino Ochino, who had been both a Franciscan and Capuchin,<sup>33)</sup> had established himself in Italy as the most powerful preacher since Savonarola, but his *Sette Dialogi*, published in 1539, showed a definite leaning toward Lutheranism, and his beliefs eventually forced him to leave Italy.<sup>34)</sup>

After flight from country to country, he came to England in 1547 with his expenses paid by Edward's Council.<sup>35)</sup> Like so many of the other refugees, he encouraged his friends on the Continent to join him in England.<sup>36)</sup> His main use in England, however, was his preaching. His sermons were extremely popular. The *Short Title Catalogue* lists three collections of them, the first in 1548 and the other two in 1550. Anne Cooke, mother of Sir Francis Bacon, translated thirty-five of these from Italian to English.<sup>37)</sup>

As a reward for this preaching was granted "an annuity of forty marks, during the King's pleasure, payable out of the issues of the Hanaper, half yearly, with arrears for the half year ended at annunciation last."<sup>38)</sup> He was also given "the canonry and prebend in Canterbury Cathedral late of Robert Steward and now void; and licence of non-residence for life..."<sup>39)</sup> This relatively uncommon method of

31) John FOXE, *Acts and Monuments*, 4th ed., ed. Joseph Pratt (London, n.d.), VI, 538.

32) *Ibid.*, VI, 767.

33) James GAIRDNER, *The English Church in the Sixteenth Century* (New York, 1903), p. 263.

34) SMYTH, *op. cit.*, p. III.

35) N. H. NICHOLS, "The Bill of the Expences attending the Journey of Peter Martyr and Bernardinus Ochino...", *Archaeologia*, XXI (1827), 469.

36) *Original Letters*, I, 334.

37) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, i, 415.

38) *Calendar of Patent Rolls*, 2 Edward VI, p. 265.

39) *Ibid.*, 266.

support by both annuity and church office suggests that Ochino's position in Edward's Church was an important one. Bucer, Martyr, and Alexander received the same treatment, but the average foreigner was sometimes hard put to find a benefice or grant to support him. Hugh Latimer, speaking before Edward on March 22, 1549, suggests how rare this sort of royal grant was: "There is yet among us two learned men, Petrus Martyr and Barnard Ochino, which have a hundred marks apiece: I would the king would bestow a thousand pound on that sort." 40) The way Latimer singles out these two men as examples of those receiving royal grants suggests that there were not many.

Unlike the royal grant, the permission of non-residence which Ochino received was quite common. These foreigners were thus made available when necessary for consultation about debatable points or for whatever preaching might be necessary anywhere in the kingdom. Since most of these preachers used a language other than English it may be somewhat surprising that there was a need for them in England. But along with the foreign churchmen came an equally large number of foreign workers. Kathleen Lambley estimates that by Elizabeth's reign one out of every twenty residents of London was an alien. 41) These foreign churchmen, useful as religious advisers and teachers, were also useful in caring for this huge number of emigrants who were dependent upon them for their spiritual life. These foreigners heard, and probably bought, the sermons of men like Martyr, Veron, and Ochino.

In addition to these exceptional preachers the foreigners had their own church organization, which absorbed many of the foreign theologians who came to England. At the head of this organization Cranmer placed John a Lasco, a Polish nobleman, who had earlier been Dean of Gnesen and Archdeacon of Warsaw. 42) The dire need for an administrator of the foreign churches and a Lasco's ability may be seen from the speed with which he was given control. On May 20, 1550, Micronius, another refugee living in London, wrote Henry Bullinger

---

40) Hugh LATIMER, *Sermons Before Edward VI*, ed. Edward Arber, English Reprints (Westminster, 1895), p. 90.

41) Kathleen LAMBLEY, *The Teaching and Cultivation of the French Language in England During Tudor and Stuart Times* (Manchester, 1920), p. 115.

42) The career of a Lasco is handled rather thoroughly in Herman DALTON, *Johannes a Lasco, Bijdrage tot de Hervormingsgeschiedenis van Polen, van Duitschland en van Engeland*, trans. P. C. van Oosterzee (Utrecht, 1885).

that "Dr. John a Lasco arrived in England on May 13. His coming was greatly to the delight of all godly persons. He has determined to remain in London, and to establish a German church, of which he himself may be appointed Superintendent." 43)

The following month a Lasco was naturalized and on July 24, 1550, only two months after his arrival, a letter patent made him superintendent of all foreign churches in England. 44) Another patent dated the same day, granted these foreign churches an independent organization. 45) This really astounding freedom took them out of the jurisdiction of the bishop in whose diocese they were located and made a Lasco responsible only to the Archbishop. These foreign churches spread so that soon there were services in French, German, Spanish, and Italian, not only in London, but throughout England wherever the foreign population was large enough to warrant one.

Such an unusual reorganization of Church authority was, obviously, a fairly drastic one. Bishop Ridley and others, who thus lost control of the huge foreign population in their diocese, were disturbed and continued to urge the dissolution of the foreign congregations up to the end of Edward's reign. The Acts of the Privy Council for 1552 include a request for "the Bishop of London to conferre with Joannes Alasco, and betwene them to devise summe good meanes for the appeasing of a disquiet lately happened in the straungers church in London uppon the execution of the statute for the comming to church, and in the mean while, till the matter may be farther considered to suffer the sayd straungers to repayre to theyr accustomed churches as they were wont to do." 46)

The English clergy, even the Bishops, resented these foreigners' popularity with the people, the Archbishop and the King. A powerful minority group such as this one would not remain long unchallenged by the leaders of the native clergy. At any time such a division of power would be dangerous, but at the very foundation of the English Church,

---

43) Quoted by C. H. SMYTH, *op. cit.*, p. 192.

44) Gustave CONSTANT, *The Reformation in England* (London, 1939-1941), I, 278.

45) Gilbert BURNET, *History of the Reformation of the Church of England* (London, 1850), V, i, 305-309.

46) *Acts of the Privy Council, 1552* (London, 1890-1938), p. 160.

when doctrine was in a formative stage, a Lasco's power was to be greatly feared.

As a Lasco's churches grew, he added foreign ministers who agreed with his own beliefs. A sizable number of ministers from Strasbourg, Geneva, and Zurich were imported to take over the foreign congregations in England. This relationship with the continental congregations created a strong kindred feeling between the English churches and the Protestant ones on the Continent.<sup>47)</sup> They began to exchange ministers so that by 1552 it would be impossible to say categorically, as is all too frequently done, that all the influence was from Geneva to Canterbury. The point in Geneva's favor is simply that a stronger, more unified system had been established there longer. In reality, some of the foreigners in England were also forming their own opinions in their own rather strong church system, where they synthesized the teachings of Zwingli, Calvin, Melancthon, Bullinger, Bucer, and others. One example of the many exchanges listed in the correspondence of the foreign churches in London is the gratitude expressed by Bullinger that John Utenhove, who had been trained in London by John a Lasco and Bishop John Hooper, had been sent to him.<sup>48)</sup>

In addition to training men to return to the Continent and providing a strong unity for foreigners in England, these churches served as an important center for translation of religious material. Utenhove translated a Lasco's great catechism from Latin to Flemish, "Ainsi que le petit catechisme de Micronius."<sup>49)</sup> Valerand Poullain, minister to the Glastonbury weavers, dedicated his translation of a Strasbourg liturgy to Edward.<sup>50)</sup>

Translation was not restricted to the members of the foreign churches, but was considered by Cranmer an important function of all the foreigners who came to England. Paul Fagius, writing Conrad Hubert in 1549, said that "it seems good to his majesty, the lord protector, and the archbishop that we should translate the holy scriptures from

---

47) For a clear understanding of this English-Continental relationship see *Epistolae et tractatus cum reformationis tum ecclesiae Londino-Batauae historiam illustrantes*, ed. Joannes H. Hessels (Cambridge, 1887-1897) 3 vols.

48) *Original Letters*, I, 56.

49) Fernand D. G. DE SCHICKLER, *Les eglises du refuge en Angleterre* (Paris, 1892), I, 36.

50) John STRYPE, *Memorials of the Most Reverend Father in God, Thomas Cranmer* (Oxford, 1840), I, 101.



the original sources into Latin..."<sup>51</sup>) Veron was put to work translating Zwingli's *Short Pathway to Scripture*, and Emmanuel Tremellius, a converted Italian Jew who was appointed Hebrew professor at Cambridge in November, 1549,<sup>52</sup>) made the translation of the Old Testament which John Donne used for his *Lamentations of Jeremy*.<sup>53</sup>) For the one year 1548 the *Short Title Catalogue* lists at least forty-three translations of foreign works, many of which were made by these resident foreigners. The King and his advisers, anxious that the fruits for Protestant thought be made available to the people, used these men to obtain the desired result.

During Edward's seven year reign, precedent had been established for using foreign churchmen wherever they could be conveniently placed. When Rodolph Cavallerius returned to England in Elizabeth's reign, he appealed to her to grant him a place at Cambridge as Edward had done.<sup>54</sup>) John Utenhove returned to claim his place as successor to a Lasco as Superintendent of Foreign Churches,<sup>55</sup>) and Veron and others had their Church offices restored to them. Edward had found that as ecclesiastical secretaries, educators, ministers, administrators, and translators, these foreigners were useful. And over and above this practical usefulness, Cranmer and Somerset found their advice valuable in settling the innumerable theological questions that faced the young Church. If the native clergy complained, what could be done? Here was a well-educated group of men, sympathetic with Protestant ideals. There was no choice. What was available had to be used. The Church was fortunate that the continental situation supplied her needs so well.

---

51) *Original Letters*, I, 334.

52) STRYPE, *Ecclesiastical Memorials*, II, ii, 53.

53) John Donne, *Poems of John Donne*, ed. H. J. C. Grierson (Oxford, 1912), II, 245.

54) STRYPE, *Annals*, I, ii, 288.

55) *Calendar of State Papers, Domestic*, 1547-1580 (London, 1856-1872), p. 144.

## SHORTER NOTES

### ZWEI VERMUTUNGEN ZUR MITHRASRELIGION

I. In einem Mithraeum zu Ostia befinden sich symbolische Darstellungen der sieben Weihegrade der Mithrasmythen<sup>1)</sup>. Dem fünften Grad, *Perses*, sind als Abzeichen zwei Sichel beigegeben. Entsprechende Bilder sind in Rom in dem Mithraeum unter S. Prisca gefunden worden. Auch hier hält der „Perser“ die Sichel<sup>2)</sup>.

Was hat ein „Perser“ mit einer Sichel zu tun?

Man kann sagen, dass Perseus als Ahnherr der Perser galt. Die Sichel war die Waffe, mit der er den Kopf der Medusa abschnitt. Aber das ist nur eine zufällige Coincidenz. Der Zusammenhang des Persers mit der Sichel ist älter und besser begründet.

Herodot (I 125/6) erzählt vom Aufstand des Kyros gegen die Meder: Kyros berief alle Perser zu einer Versammlung; jeder musste eine Sichel mitbringen. Dann liess er sie ein grösseres, von Dornestrüpp überwachsenes Gebiet in einem Tag roden. Am zweiten Tag sollten alle frisch gewaschen wieder zusammenkommen. Kyros schlachtete eine ganze Herde und gab ein grosses Mahl. Als die Gemüter vom Wein erhitzt waren, forderte er sie zum Abfall von den Medern auf. Sie sollten künftig nicht mehr — wie gestern — knechtische Arbeit tun, sondern — wie heute — in Freiheit ein Wohlleben führen.

Nun hat die ganze Kyros-Sage rituelle Hintergründe<sup>3)</sup>. Hier ist es nicht anders<sup>4)</sup>. Wir dürfen erschliessen, dass sich bei Herodot

---

1) VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I (Den Haag 1956), nr. 299,9 (S. 140 fig. 83).

2) VERMASEREN, nr. 480,3 (S. 197): "The walking person holds a bundle of ears in his upraised r.h. and in his l.h. a sickle... Above him a dipinto: *Nama Persis*..." Vgl. CUMONT, *Comptes-rendus de l'Académie des inscriptions* 1946, 402 (S. Prisca) und 417/8 (Ostia; pontische Münzen mit der Sichel des Perseus). — Zweimal hält Cautopates die Sichel, s. VERMASEREN nr. 532 und 994.

3) S. ALFÖLDI, *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 47 1951, 11 ff.

4) Erkannt von TRUMPF, *Studien zur griechischen Lyrik* (Diss. Köln 1958), 12 Anm. Uebrigens ist sehr wohl denkbar, dass der Aufstand der Perser wirklich in rituellen Formen ausbrach.

das Weiheritual eines persischen Männerbundes spiegelt. Die erniedrigende Arbeit mit der Sichel war Vorbedingung für eine Weihe; nur wer den Knechtsdienst gekostet hatte, würde den Wert der Freiheit zu schätzen wissen. Die Waschung ging der Weihe am zweiten Tag voraus, das feierliche Kultmahl schloss sie ab.

Der Zusammenhang mit den späteren Mithrasmysterien ist klar. Auch in ihnen wird die Prüfung nicht gefehlt haben. Der rituellen Waschung und der „Befreiung“ in der Weihe legte man nun einen geistigen Sinn unter.

II. Als Kambyzes Aegypten erobert hatte und in Memphis verweilte, wurde ein junger Apisstier gefunden. Die Aegypter feierten ein grosses Fest. Kambyzes aber zog sein Schwert und verwundete den heiligen Stier tödlich am Schenkel. Die Aegypter waren entrüstet über diesen Frevel (Herodot III 27-29).

Die Aegypter sind mehrfach von den Persern abgefallen. Nicht lange vor Alexander hat Artaxerxes III. Ochus wieder einmal Aegypten unterworfen. Auch er hat den Apisstier getötet<sup>5)</sup>. Wieder waren die Aegypter aufs schwerste gekränkt. Sie empfangen bald darauf Alexander als Befreier.

Es wird schwer halten, einen rationalen Grund für die zweimalige Untat zu finden<sup>6)</sup>. Politisch hatte sie jedesmal die ungünstigsten Folgen. Die Aegypter hielten sich für verhöhnt und hassten die Perser.

Die Tötung des Apis dürfte vielmehr einen mythischen Grund gehabt haben. Der König der Perser war der incarnierte Mithras<sup>7)</sup>.

5) Plutarch, *De Iside* 11 und 31 (die letzte Stelle aus Dinon; s. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker* 690 F 21). Aelian, *var. hist.* IV 8 und VI 8; *de nat. anim.* X 28; Suda s.v. Ἄπις, ἐνέβη, κακοῖς ἐπισωρέων κακά, μνημεῖον.

6) Manche moderne Gelehrte haben daher den Mord des Apis durch Kambyzes angezweifelt, s. OLMSTEAD, *A History of the Persian Empire* (Chicago 1948), 89; J. SCHWARTZ, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 48, 1949, 68 ff.; KIENTZ, *Die politische Geschichte Aegyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (Berlin 1953), 57 ff. Aber die Serapeumsinschriften ergeben jedenfalls sonderbare Unregelmässigkeiten in der Folge der Apisstiere gerade im Jahr der Eroberung Aegyptens durch Kambyzes. Daher halten die meisten Historiker mit Recht an der Ueberlieferung fest, s. DRIOTON-VANDIER (in der Collection "Clio", *Les Peuples de l'Orient Méditerranéen II*), *L'Égypte* (Paris 1952) 624. Unsere Erklärung wird dies bestätigen.

7) WIDENGREN, *Numen* 1 1954, 84.

Wenn nun ein heiliger Stier erschien, so musste Mithras seine grosse Tat wiederholen und den Stier töten. Nach persischer Ansicht war es eine Erlösungstat. Wieder einmal zeigt sich, wie sehr die Perser noch in einer mythischen Welt gelebt haben.

Der König gehörte eng mit dem mithrischen Männerbund zusammen; er war sein Führer. Zu den Mithrasmysterien ist noch ein weiter Weg. Erst als das Perserreich untergegangen war, als die Beziehungen des Bundes zur Politik sich gelöst hatten, konnte die Mithrasreligion die Grenzen des früheren Perserreichs überschreiten und zur Erlösungsreligion werden.

Erlangen

R. MERKELBACH

# IDÉES FONDAMENTALES DE L'ÉTUDE DES RELIGIONS \*)

PAR

SVEND AAGE PALLIS

Copenhague

L'histoire des religions est une science jeune, dit-on généralement. Cette affirmation se base sur le fait que ses premières chaires autonomes à des universités européennes furent créées seulement dans les années soixante-dix du siècle dernier (Genève en 1873, Leyde en 1877, Amsterdam en 1878, Paris, Collège de France, en 1879). A partir de cette époque l'histoire des religions est une science universitaire, alors que tant les descriptions des religions diverses que les comparaisons entre ces religions remontent jusqu'au début même des recherches en Europe, et ici il ne faut pas oublier la part de l'antiquité classique et ses apports précieux à l'étude des religions.

Les recherches de l'histoire des religions qui se font à notre époque, se fondent sur celles du XIX<sup>e</sup> siècle, si grandes que puissent être les différences entre elles. Les conquêtes faites pendant le siècle dernier dans les domaines de l'histoire de la civilisation, et de la religion ouvrirent d'immenses perspectives. Derrière le monde d'Homère — pour un Winckelmann et un Goethe l'enfance de l'humanité — se fit tout à coup voir une autre civilisation plus ancienne, qui se présente à nous à travers la langue muette des fouilles et la langue parlante des textes. L'Égypte, l'Assyrie, la Babylonie et l'Inde surgissent lentement du nuage épais dans lequel les avaient enveloppées les renseignements polémiques de l'Ancien Testament et les relations éparses et fortuites des grands voyageurs. Au fur et à mesure qu'on éditait l'héritage des civilisations récemment découvertes, se formulaient des théories par lesquelles on cherchait à ranger les nouvelles données dans les cadres fixes, déjà connus, qui avaient été créés par l'étude de l'antiquité classique.

---

1) Conférence donnée à l'*Istituto di Storia delle religioni* de l'Université de Rome, le 12 mai 1959.

Dans le domaine de l'histoire des religions, la formule fut d'abord la mythologie de la nature, et plus tard, quand l'étude de l'Inde s'était précisée davantage: la mythologie comparative; celle-ci dépendait en même temps de la nouvelle linguistique comparative, qui alors s'imposait partout. Ces deux conceptions théoriques n'étaient, au fond, que des fruits tardifs de la foi qu'avait le XVIII<sup>e</sup> siècle dans ce qui était commun au genre humain, et on semblait avoir oublié le discours avertisseur de Herder, qui avait déclaré que le sentiment humain différerait d'un pays à l'autre, et que, par conséquent, chaque civilisation s'expliquait par elle-même et seulement ainsi.

Et puis se turent toutes les réflexions mythologiques dans l'histoire des religions, quand eut lieu la dernière grande conquête intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle par laquelle l'étude de la religion des peuples primitifs, à partir du dernier quart du siècle, devint prédominante dans l'histoire des religions. L'évolutionisme, théorie qui juste à cette époque se faisait valoir dans de nombreux domaines, animait le zèle et l'intérêt de ces savants. Sur tous les matériaux qu'on recueillait en se documentant sur les formes religieuses des peuples primitifs, on mettait de nouvelles étiquettes intitulées: animisme et magie. Et la science triomphait, sûre de sa victoire, quand elle avait classé les matériaux accumulés par les missionnaires et les ethnologues d'une façon telle que la pleine connaissance de la forme religieuse la plus ancienne et la plus originelle de l'humanité semblait enfin conquise.

Et voila qu'enfin l'histoire des religions avait un point de départ fixe, grâce à Edward Burnett Tylor (1832-1917) et à sa théorie animiste. On savait classer toutes les religions en religions animistes, polythéistes et monothéistes — pour en nommer quelques exemples, et on n'oubliait jamais de sousentendre que ces dernières, — les monothéistes —, se trouvaient dans une classe à part comme quelque chose d'extrêmement noble et sublime, qui formait le degré le plus haut et le plus parfait de l'évolution. Et en même temps on concevait si bien, comment tout s'était passé. Dans les premiers élans, imparfaits et vacillants, faits chez les peuples primitifs vers une foi et un culte, on voyait la première lueur faible de la lumière qui devait s'allumer et briller avec un tel éclat transcendant dans les religions monothéistes, parmi lesquelles, à son tour, le Christianisme occupait une position à part.

Tel était dans l'ensemble l'héritage du XX<sup>e</sup> siècle dans l'histoire



des religions. Les recherches de notre époque ne peuvent pas être caractérisées d'une façon générale, puisque aucune théorie à elle seule ne les domine, comme ç'a été le cas pendant des périodes diverses du siècle passé. C'est la monographie qui prédomine dans les études contemporaines des religions, mais les théories, de leur côté, jouissent toujours d'une bonne santé.

On peut remarquer, il est vrai, de temps en temps de faibles manifestations des théories concernant la mythologie de la nature et celles de caractère animiste, mais ce qui surtout a fait gaspiller du temps à la science de notre époque, ce sont les tentatives de mettre au point de vieilles théories, pour que celles-ci sous des formes nouvelles et avec des noms nouveaux se présentent mieux qu'elles ne le faisaient sous la forme primitive du XIX<sup>e</sup> siècle. Au seuil du siècle R. R. Marett en se fondant sur des études partant des notions *mana* des Mélanésiens, lança le terme de préanimisme, par lequel il entendait un état de civilisation antérieur, au point de vue religion, à l'animisme. Après quelques ébauches faites déjà au siècle passé, James George Frazer, dans un ouvrage volumineux sur le totémisme, adopta — en 1910 — celui-ci comme une forme de religion primitive d'une importance universelle. Sur une échelle plus grande encore le même savant avait, dès 1900, reconnu la théorie religieuse de la magie avancée par J. H. King. Et pendant les années de 1897 à 1927 un cercle de savants qui se groupait autour de la revue *L'Année sociologique*, fondée en 1896 par Émile Durkheim, a vivement insisté sur l'aspect sociologique de la religion des peuples primitifs. Ce groupe, auquel appartenaient en dehors de Durkheim (1858-1917) H. Hubert, M. Mauss, et L. Lévy-Bruhl, constitue ainsi une école sociologique avec des théories originales sur l'origine et le développement des religions. Pour terminer, nous avons enfin l'école dite de l'histoire de la civilisation avec Fr. Graebner, B. Ankermann, W. Foy, à laquelle a adhéré en 1911 l'abbé Guillaume Schmidt, ce qui a eu pour résultat que la désignation de l'école et de la méthode est devenue plus obscure et plus inadéquate encore.

Les théories du XX<sup>e</sup> siècle concernant l'histoire des religions sont intimement liées aux études des religions qu'on trouve chez les peuples primitifs. L'ombre de E. B. Tylor se fait sentir partout dans les recherches de notre époque, et c'est bien son mérite à lui que, depuis la publication de son *Primitive Culture* en 1871, la religion des peuples

primitifs se trouve au centre des recherches qui ont rapport à l'histoire des religions. Mais il faut reconnaître que partout où les savants traitent leur matière d'une façon synthétique, tant le préanimisme que le totémisme et les sociologues ont pour base l'évolutionnisme. C'est l'origine de la religion que nous découvrons par l'étude des peuples primitifs, et la subdivision ultérieure des matériaux représentée par le préanimisme fut une preuve à la science que les coups de bêche pénétraient alors plus profondément vers la roche primitive. Voilà pourquoi n'importe quel ouvrage moderne traitant des religions de la Grèce ou de l'Égypte ou bien de l'Inde nous impose le traditionnel introît préanimiste, phénomène qui caractérise aussi de nombreuses monographies.

Seul l'abbé Guillaume Schmidt, dans le cloître Saint Gabriel à Mödling près de Vienne, a su pendant les années de 1908-1910, avancer des opinions qui révolutionnèrent tout ce qui semblait acquis des matériaux ethnologiques depuis l'époque de Tylor. Sa méthode qui tient de l'histoire de la civilisation, a été capable de démontrer le protomonothéisme chez les peuples primitifs, ce qui a eu pour résultat que les cadres étroits de l'évolutionnisme ont dû céder le pas à des notions conformes à la révélation chrétienne de la Bible. Dans douze tomes extrêmement volumineux (parus entre 1912 et 1955) l'abbé Guillaume Schmidt a soutenu ses thèses en faisant plusieurs prosélytes. Il me semble cependant que deux partisans de la théorie du protomonothéisme au XIX<sup>e</sup> siècle l'ont alors formulée d'une façon plus spirituelle et en même temps plus atténuée. Je pense ici à Frédéric-Guillaume Schelling (1775-1854) dans son ouvrage posthume: *Philosophie de la Mythologie* (1857) et au polémiste remarquable et assidu Andrew Lang (1844-1912), qui avait commencé par être un élève de Tylor. N'empêche que la théorie, considérée par rapport à l'histoire des religions, a toujours relevé de la mentalité spéciale du Christianisme moderne — et d'un point de vue scientifique elle est sans intérêt.

Les idées révolutionnaires de l'abbé Guillaume Schmidt en ce qui concerne les religions des peuples primitifs, donnèrent occasion à faire affiler les armes de la polémique, et l'esprit querelleur si bien connu dans toutes les sciences fut pleinement ressuscité. Après avoir en commun rejeté les idées sublimes de l'abbé Guillaume Schmidt les écoles restantes réussirent à en venir à des démêlés polémiques. Le résultat en a été, dans un sens, assez édifiant, en ce que les faiblesses

de toutes les théories par là se sont fortement accusées. Pendant ces dernières années dans l'histoire des religions, la monographie sobre domine et éclipse de plus en plus les théories d'école, autour desquelles se groupe un secte de fidèles intransigeants.

En marge de toutes les doctrines de l'histoire des religions élaborées au XXe siècle nous trouvons Guillaume Grønbech (1873-1948). Ce savant danois d'une personnalité riche, esprit d'une haute portée, est dans sa création par bien des côtés un fils tardif du romantisme, et ce n'est pas pur hasard si l'œuvre de Herder apparaissait si souvent dans les écrits et dans les discours de Grønbech. A ce propos on peut nommer aussi l'importance qu'il prête à la pénétration pendant les recherches du savant. Dans sa très vaste production c'est toujours l'œuvre de sa jeunesse qui paraît la plus importante. Dans un ouvrage de grande envergure sur la religion et la vie spirituelle de *Notre race dans l'Antiquité* (1909-12) — en quatre tomes — il exprime un nouveau point de vue initiateur pour l'étude de la religion et de la civilisation des peuples primitifs. Il en fit une synthèse en 1915 dans un petit écrit de 50 pages intitulé *Religion primitive*, qui est son plus grand exploit dans le domaine de l'histoire des religions.

Le point de vue initiateur de Guillaume Grønbech peut être caractérisé par le mot: conception de totalité, tandis que ses prédécesseurs et contemporains s'occupent seulement de faits isolés et bien souvent disparates. Dans son grand ouvrage des *Germanains* il va jusqu'aux moindres détails dans une profonde investigation psychologique des survivances primitives de la civilisation germanique. En prenant ces survivances comme point de départ, Grønbech continue méthodiquement le courant inauguré par Guillaume Schwartz (1821-99) et Guillaume Mannhardt (1831-80). Mais ce qui rend son ouvrage unique dans la science religieuse, c'est avant tout son exceptionnelle pénétration psychologique dans la civilisation primitive germanique, son interprétation ingénieuse des survivances, et sa faculté artistique de recréer toute une civilisation comme une unité. Dans son tome grandiose sur *Midgård* (nom de l'ancienne mythologie scandinave pour la terre) et la *Vie humaine* (1912) il ouvre la porte vers le monde entier en éclairant la matière germanique du dehors. Des sagas islandaises, Snorre et Beowulf, le regard passe à Homère et les survivances d'une civilisation primitive qui s'y trouvent, gagnent en profondeur grâce aux vastes connaissances de Guillaume Grønbech au sujet des religions des

peuples primitifs contemporains. En fin de compte, l'étude de ces peuples a conditionné le grand ouvrage sur les Germains, et voilà pourquoi on peut dire inversement que le petit livre dont je viens de parler, sur la religion primitive suppose la connaissance du grand ouvrage.

La totalité, ce que nous concevons comme l'unité absolue dans la civilisation et la religion des peuples primitifs, est dû selon Guillaume Grønbech à la différence radicale qui existe entre nous et les primitifs dans notre attitude et nos rapports avec la nature. Chez nous c'est une sorte d'activité dans la passivité. Nous faisons de notre mieux dans l'attente que le Ciel bénisse nos efforts. Nous ne croyons pas, comme le font nos ancêtres et les primitifs, à une harmonie absolue entre aspirer et obtenir. Nous nous rendons compte de ce que un homme est capable de faire, et de ce qui se trouve au-delà du pouvoir et des forces humaines. Et nous sommes forcément d'avis que celui qui affirme pouvoir influencer la force de chaleur du soleil et la promptitude fertilisante de la pluie, prétend avoir des dons surnaturels. Et s'il agit conformément à ces postulats, nous appelons magiques ses cérémonies. Mais le terme de magie est seulement un mot qui nous aide, nous autres Européens, à esquiver le difficile que c'est de comprendre les hommes qui — contrairement à nous — vivent en contact direct avec la nature. Le mot mélanésien de *mana*, qu'on traduit généralement par nos noms abstraits: la vie ou l'âme, a une envergure vis-à-vis de laquelle notre esprit pâle et banal d'européen moderne doit renoncer. *Mana* signifie tout à la fois force, capacité, sagesse, bonne fortune, et réussite. Aspirer est obtenir.

La conception totalitaire de Guillaume Grønbech se fonde sur une base solide, car son point de départ est le fondement même de l'existence des peuples primitifs, à savoir l'unité et la solidarité de famille. Positivement par la vengeance du sang et négativement par l'impossibilité du parricide, la solidarité manifeste son infrangibilité. Dans la conception qu'il a du clan, Guillaume Grønbech a été influencé dans une certaine mesure par les analyses importantes que presenta dans les années quatre-vingts du siècle passé Guillaume Robertson Smith (1846-94); cependant, contrairement à celui-ci, il a compris que dans la civilisation et dans la religion des peuples primitifs tout se tient comme des variations du même thème fondamental, où partie égale à totalité, un égal à beaucoup. L'originalité et l'indépendance de Guil-

laume Grønbech sautent aussi aux yeux, si on le compare à Émile Durkheim, qui en 1912 publia son célèbre écrit sur *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Car bien que Durkheim ait vu et compris bien des choses dans le domaine des religions primitives avec une perspicacité pareille à celle de Guillaume Grønbech, et par là même présente des traits identiques en ce qui concerne les formes extérieures, les deux grands savants sont bien différents: Pour Durkheim tout reste des détails artificiellement réunis, soutenu par „la mentalité sociologique”, et étayés par la psychologie européenne, tandis que pour Guillaume Grønbech tout n'est que des manifestations différentes de la même totalité.

La grandeur de Guillaume Grønbech et son importance pour la science des religions consiste en ce qu'il a démontré la forte totalité et la logique intérieure qui existent dans la religion des peuples primitifs. Avant lui le savant européen se mettait au travail distingué et fort de tout son arsenal de la psychologie et de la logique du Christianisme moderne. Par ces moyens il avait vite fait de tout classer en l'expliquant comme des superstitions, de la magie, et des sortilèges et en renvoyant les peuples sauvages et grossiers au degré le plus bas et le plus humble de l'évolution glorieuse de l'humanité. Ce fut le mérite de Guillaume Grønbech de nous montrer comment les peuples primitifs font leurs observations et pensent leurs pensées, et quels sont les éléments fondamentaux de leur conception d'eux-mêmes et du cosmos qui les entoure. Ainsi on est amené à comprendre que les peuples primitifs selon leurs propres notions bien déterminées pensent et agissent avec une logique absolue. Ce dont Tylor a jeté les bases en 1871, a trouvé son achèvement — au moins provisoire — dans les recherches des peuples primitifs faites par Grønbech. Et Grønbech est bien un successeur tard-venu de Herder, en ce qu'il a introduit les peuples primitifs dans l'histoire de la civilisation humaine en les mettant en parité avec les Égyptiens, les Grecs, et les Hindous.

Je me suis arrêté si longuement à Guillaume Grønbech, parce qu'il est la figure centrale au XXe siècle dans l'histoire des religions, et parce que son œuvre a rendu possible une nouvelle classification systématique des matériaux tellement hétérogènes et compliqués de cette science. Lui-même n'a jamais tiré la conséquence de ses idées nouvelles, ce qui en partie tient à ce que personne n'était moins systématique que lui. Maintenant que presque un demi siècle s'est passé depuis la publi-

cation du livre de Grønbech sur la religion primitive, je crois que c'est possible de rendre compte des problèmes qui se posent aujourd'hui à l'histoire des religions avec une actualité particulière.

Il va de soi qu'ici je parle d'une façon générale. Tout à l'heure nous avons dit que ce sont les monographies qui dominent les recherches de notre époque, et bien nombreux sont les savants qui ont su faire toute la lumière sur une vaste matière limitée seulement par le choix du sujet. Citons comme exemple d'un tel ouvrage le livre de Poul Tuxen sur *Bouddha* (1928), qui, en outre de poser les problèmes d'une façon toute nouvelle dans une matière déjà abondamment étudiée, a aussi pénétré le plus profondement dans l'esprit et les pensées du Bouddhisme. La monographie de Tuxen peut en outre servir de modèle, en ce que sa concentration sur le sujet même a exclu les introductions habituelles dans lesquelles les savants ont coutume de faire étalage de bien connaître toutes les théories de l'époque — et bien savoir prendre position par rapport à elles. Même si seulement peu de monographies sont de cette haute qualité, c'est très désirable d'en voir paraître dans le domaine de l'histoire des religions à cause de l'ampleur vraiment trop grande de cette discipline, et parce que les savants qui s'en occupent se rendent bien compte combien leurs connaissances sont relativement modestes. Mais il est impossible d'entrer ici dans le détail, quoiqu'on puisse bien appeler l'attention sur des domaines où il existe un pressant besoin de monographies — ou bien où elles font défaut, tout court. Mais les points de vue et les problèmes d'ordre général existent toujours, et il ne faudrait pas les oublier dans l'activité infatigable consacrée aux études spéciales. Dans ce qui suit, je tâcherai de préciser ma conception personnelle.

Tout d'abord je tiens à délimiter le domaine de l'histoire des religions en fixant ce qui ne lui appartient pas, car de temps à l'autre on l'a chargée de problèmes et de faits qui lui sont étrangers. Dans le terme l'histoire des religions il faut mettre l'accent sur „histoire”, et il faut avant tout se représenter le sujet de notre science comme une discipline historique. Par-là on exclut tout point de vue génétique, apologétique — et édifiant. Dans l'histoire du génie humain on rencontre à des époques diverses une forte demande de connaître l'origine des dieux, de savoir comment a pris naissance la religion, — soit qu'on la considère comme une bêtise, ou bien comme la première aube de la lumière céleste. Et on s'est toujours adressé aux peuples primitifs.



Maintenant nous savons que ce que nous appelons civilisation primitive, a un passé millénaire de vie et de traditions et que nous ne pourrons jamais contempler là l'origine spirituelle de l'humanité. Et après qu'a échoué la foi en l'évangile de l'évolutionnisme, il n'y a plus aucune raison de supposer que nous trouverons par l'étude des peuples primitifs une clef à nous ouvrir toutes les portes. L'histoire des religions doit abandonner toutes les questions génétiques. Les faits innombrables qui se posent à elle à l'intérieur des nombreuses formes de religions nous procurent assez de travail pour bien des vies.

L'étude des religions ne doit pas non plus servir à des buts apolo-giques pour nous montrer avec quel éclat merveilleux et admirable la lumière du Christianisme brille entre les religions barbares soit de l'Hellade, de l'Égypte ou de l'Inde. Le savant de cette science n'évalue pas; il commence par constater, et puis il cherche à comprendre. Ceci est le plus difficile, et bien souvent il n'y réussit même pas. De même l'histoire des religions n'a point pour but de édifier ou, selon la belle formule, de fournir des aliments et de bonnes conditions de croissance à une évolution spirituelle personnelle. La valeur d'échange, pour ainsi dire, de ce qu'on a lu ou entendu dire, — et le profit individuel qu'on en tire, peut être extrêmement grand. Mais il ne faut pas incorporer ces éléments dans la discipline même. Celui qui juge que la conception de totalité dans la religion primitive ou la doctrine de Bouddha ou bien la prédication de Jésus a un message à lui porter aujourd'hui, pense et notamment sent d'une façon existentielle et peut — dans les écrits et dans les discours — porter témoignage d'être un esprit profond et intéressant, mais il ne pense pas d'une manière historique. Ses propres points de vue personnels ne regardent pas l'histoire des religions comme discipline, et d'habitude ils brouillent et les notions et l'exposé même. — Beaucoup d'ouvrages sur Bouddha, Socrate et Jésus portent des traces bien visibles de ce fait.

A l'opposition de ces négatifs qui en partie servent à délimiter les tâches de l'histoire des religions, on peut exprimer positivement celles-ci en mettant en relief la description historique et les connaissances systématiques. La méthode historique ne peut être appliquée qu'au sujet de ce que j'appelle les religions d'agriculture ou de cité (j'en parlerai plus long tout à l'heure), mais d'autre part elle est absolument indispensable ici. Bien que travaillant beaucoup à des constructions fictives, Karl Otfried Müller (1797-1840) a été le premier à comprendre ceci,

et dans le géant Édouard Meyer (1855-1930) il devait bien plus tard avoir un successeur qui peut servir de modèle à tous qui s'occupent de l'étude des religions. Pour celui-ci le but était d'éclaircir et de préciser l'histoire du développement des anciennes formes religieuses représentées dans l'Asie Antérieure et dans l'Antiquité classique. — Soulignons en même temps que la méthode et la description historiques ne sont pas une prérogative particulière de l'histoire des religions, mais que d'autre part cette discipline, si elle n'y est pas bien attachée, reste tout à fait en l'air.

Le caractère spécifique de l'histoire des religions comme science ne trouve d'une façon générale son expression que par la nature spéciale de sa systématique. Dans certains milieux on prend la systématique pour un mot inconvenant, parce que tout ce qui concerne la religion, est considéré par le Christianisme moderne comme la plus sublime des manifestations de l'esprit humain — et par là même se trouve bien au-dessus de toute systématique. On pense bien que l'histoire des religions doit s'opposer à un tel jugement. Les représentations et les sentiments religieux ont bien un autre contenu que par exemple les représentations et les sentiments sociaux ou érotiques. Mais constater ce fait est tout ce que nous pouvons, à moins de vouloir laisser la parole à des milliers d'opinions individuelles.

La systématique de notre science n'est pas un Sésame, ni non plus un terrain de jeu pour de nombreuses possibilités théoriques, c'est simplement un essai de mettre de l'ordre dans une abondance de matières pour permettre une compréhension plus pénétrante et plus exacte, et pour pouvoir parvenir à une meilleure connaissance. Le plan de cet exposé ne permet pas d'entrer dans des détails sur ce point, mais, d'autre part, je chercherai à mettre en relief quelques points de vue concernant la systématique de l'histoire des religions.

On rencontre encore dans des monographies et des exposés une vieille pratique fâcheuse qui date de l'époque quand Frédéric Max Müller (1823-1900) était le suprême protagoniste de la mythologie comparative, et qui consiste dans un rapprochement de dieux provenant d'époques et de civilisations différentes, comme par exemple entre Indra et les dieux scandinaves Odin ou Thor. Depuis la polémique intelligente et vive que mena H. S. Vodskov (1846-1910) en 1884 entre autres contre Max Müller et Sophus Bugge, de telles comparaisons ne sont pas très considérées parmi les savants. Et avec

raison, car la seule notion qui permette vraiment une comparaison objective est celle de dieu, commune à toutes les religions de cité, alors que le contenu conceptuel des divers dieux diffère de peuple en peuple.

Mes idées fondamentales de l'étude des religions sont celles-ci: Toutes les formes religieuses qui sont connues et qui ont existé, peuvent, d'une façon systématique, être divisées en deux groupes: les religions des peuples primitifs et les religions d'agriculture ou de cité. Les premières d'habitude sont nommées „religions primitives”, mais le mot „primitif” peut prêter à l'équivoque et mener tant les non-initiés que les initiés eux-mêmes à penser à quelque chose d'originel, à quelque chose qui a rapport à la naissance d'une civilisation, ce qui donne à cette désignation une nuance tout à fait fausse. Ces deux groupes représentent des formes religieuses qui diffèrent entre elles par leurs espèces mêmes, tandis que toutes les religions qui appartiennent à l'un ou à l'autre de ces deux groupes sont du même ordre et dans leur caractère essentielle identiques.

L'abîme sans fond qui sépare ces deux groupes de religions est dû aux rapports qui existent entre les hommes et la nature. Les cueilleurs, les chasseurs, et les nomades vivent dans un contact direct avec celle-ci, tandis que tous les hommes des religions d'agriculture ou de cité vivent dans quelque société urbaine à partir de la toute petite collectivité en passant par le village et le bourg jusqu'à la grande ville — sans ce contact intime avec la nature.

Le village sous la forme la plus petite, constitué d'agriculteurs sédentaires, forme le noyau à partir duquel toute la civilisation postérieure se développera. Ce serait sortir des cadres de notre sujet que de suivre en détails ce développement d'un point de vue sociologique. Ce qui nous importe ici est que le contact direct avec la nature se perd peu à peu et qu'il s'effectue lentement un procès de différenciation dans le clan de chasseurs ou de nomades, qui était avant homogène au point de vue social et au point de vue de la civilisation. La récolte constitue l'idée centrale de la collectivité rurale, de son sort dépend celui des hommes, et ceux qui sont chargés de cultiver la terre ont la situation la plus importante dans la société. Mais il faut protéger la récolte contre les incursions et les actes de violence, et il faut confectionner d'une part les instruments destinés à la culture de la terre et de l'autre les armes pour les défenseurs du village. Si les matières premières nécessaires ne se trouvent pas dans le territoire même du village il faut

par des trocs — c'est-à-dire par le commerce — acquérir ou les instruments et les armes fabriqués ou les matières brutes elles-mêmes. Dit en d'autres termes: les guerriers, les artisans et les commerçants entrent bientôt en scène à côté des agriculteurs. Dans certaines conditions climatiques l'inclemence du temps exigera beaucoup de la confection de vêtements adéquats que fournira au début le marché intérieur à lui seul. Mais les rapports qu'ont les commerçants avec les peuples voisins ou plus lointains peuvent donner lieu à des observations qui visent non seulement à des améliorations pratiques, mais aussi à ce qui plaît à l'œil. L'agriculture intensive et régulière fournira tôt ou tard des bénéfices par lesquelles on peut acquérir les produits étrangers. Le village croît. La différenciation des hommes continue de plus en plus, et un jour viendra où toutes les activités du village sont réunis entre les mains d'un pouvoir central: Tantôt ce sont les anciens parmi les agriculteurs, tantôt ce sont les guerriers ou leur chef suprême, mais à mesure que grandit le village, une sorte de direction, même très réduite, devient absolument indispensable.

Au centre même des cérémonies culturelles des peuples primitifs était l'insécurité. On n'avait aucune garantie que le soleil le lendemain ferait de nouveau son cours sur la voûte céleste, que les troupeaux de bisons se trouveraient en grand nombre dans les steppes de la prairie, prêts à se faire chasser et tuer; il n'y avait pas de sûretés qu'une pluie abondante et récréative apporterait remède aux ravages faits par le brûlant soleil d'été, qui avait desséché et flétri les pâturages où les nomades menaient leurs troupeaux. Voilà pourquoi les cérémonies du culte chez les peuples primitifs était le grand drame où se déroulait la création du monde — dans le sens le plus profond et le plus réel du terme. Dans ces cérémonies les participants prenaient des forces aux *manas* qui peuplaient leur cosmos pour pouvoir les transformer en des réalités utiles pour la vie profane du lendemain et des temps suivants. Chez les peuples primitifs il n'y a pas de dieux; si nous devons employer ce terme propre aux civilisations d'agriculture ou de cité, nous pouvons dire au figuré que ceux qui participent au culte sont les dieux, mais non pas le membre quotidien et profane du clan. Lui a son *mana*, défini par la grandeur ou la petitesse de son clan, par l'histoire, les biens et les traditions de ce clan. Seulement ce *mana* à lui seul est trop petit pour la recreation du cosmos. Mais en s'identifiant dans le culte avec tous les *manas* que renferme son cosmos,

l'homme primitif arrive à recréer le monde : la création du monde.

Dans le village — à mesure qu'il accroît — les expériences sont bien différentes. La spécialisation qui a lieu dans la foule d'hommes jadis homogène, a eu pour résultat que, d'une part, ce n'est qu'une partie d'entre eux qui sont toujours en contact avec la nature, tandis que, de l'autre, l'élément d'insécurité que représenteront toujours les forces naturelles vis-à-vis du monde humain, est réduit le plus possible au cours des ans. Les peuples qui s'occupent d'agriculture aux bords des fleuves, constatent avec le temps les rapports qui existent entre les crues et les baisses régulières du fleuve et l'écriture de la lune sur le ciel nocturne. Ce sont là des observations qui leur rendent service pour leurs projets de semaille et de récolte. La régularité avec laquelle alternent les diverses périodes climatiques de l'année devient une science qui refoule bien loin le sentiment d'insécurité. Il y a des endroits sur la terre où les ravages dévastateurs du soleil et l'étranglement de la sécheresse constituent toujours des puissances hostiles; mais petit à petit on arrive à la connaissance que ces puissances ne regnent pas toute l'année. Il faut toujours que les hommes agissent d'une façon rituelle, c'est-à-dire les cérémonies cultuelles s'imposent dans certaines saisons de l'année — différentes, bien sûr, selon la déclinaison du soleil, — s'il frappe le sommet de la tête verticalement ou obliquement. Mais la recreation universelle du cosmos n'existe plus. Et à mesure que les sociétés urbaines se fondent en de plus grandes unités qui, à leur tour, plus tard se réunissent en des collectivités politiques — ou états, la nature passe tout à fait au second plan. Le cosmos est devenu un grand mécanisme remonté une fois pour toutes. Les hommes lâchent leur prise sur les choses elles-mêmes, la différenciation de l'humanité continue à progresser, et personne n'est plus capable d'être versé dans toutes choses.

On a toujours été empressé à trouver une explication du problème: Quel est l'origine des dieux. Pendant le siècle passé nous avons vu se succéder les théories. Le culte des ancêtres présenté par Herbert Spencer, l'animisme de Tylor, le totémisme, le préanimisme etc., toutes ont été en vogue et chacune d'elles a, pendant une dizaine d'années, tour à tour, été considérée comme le dernier mot de la science. Mais les dieux n'ont pas pour origine un de ces commencements médiocres ou modestes. Un tel ordre d'idées n'est qu'une transposition sur un point particulier d'une tendance évolutionniste déjà existante. Les dieux

sont là, existent comme un élément intégrant de la civilisation humaine à partir du moment où cette civilisation se décomposerait et deviendrait absurde sans leur présence. Autrement dit, l'existence des dieux s'impose et sort du fond même de la civilisation par la force des choses, car sans eux toute la civilisation n'aurait aucun fondement. L'existence des dieux fournit une garantie de la cohérence, de la sécurité et du sens même de la civilisation.

Les dieux constituent la conséquence la plus profonde de la civilisation d'agriculture ou de cité. Dans cette civilisation les hommes ont renoncé au pouvoir qu'ils exerçaient sur la nature, et en même temps la différenciation les a divisés en des groupes sans rapport entre eux. Et comme les hommes de plus ont perdu tout contact avec la nature, qui en substance finit par devenir un simple objet d'usage qui n'appartient plus à la civilisation, l'homme devient lui-même la seule mesure, le point de départ pour toute sorte d'évaluation et de comparaison. Chez l'agriculteur primitif nous rencontrons çà et là des tendances de concevoir la terre comme un être féminin par opposition à la masculinité de la pluie et du soleil. Par contre, dans les civilisations de cité, l'anthropomorphication est une loi comme la différenciation. Il faut y ajouter encore un fait qui caractérise n'importe quelle religion de cité, à savoir l'impuissance des hommes vis-à-vis la nature, que dominaient entièrement les peuples primitifs dans les cérémonies de leur culte. Cette impuissance résulte du fait que la nature, quoique mieux connue alors quant à ses habitudes, se révèle inconnue en ce qui concerne ses forces les plus intimes et les plus profondes. L'existence des dieux est nécessaire dans une civilisation dont la différenciation, l'anthropomorphication et l'impuissance vis-à-vis de la nature forment les traits caractéristiques. Les dieux complètent la civilisation de cité en lui donnant de la conséquence et un sens, — et en lui créant la sécurité sans laquelle toute civilisation est condamnée à mort. Les chefs des sociétés urbaines reçoivent par les dieux le supplément sans lequel tout leur pouvoir et toute leur influence seraient nuls. Les expériences ne cessent de nous démontrer, coup sur coup, comment le chef ou la direction de la ville — en temps de guerre ou pendant des mauvaises années — se sont dépourvu de tout pouvoir, parce que les forces n'ont pas suffi à agir au fond même de la ville ou de la nature. Mais voilà pourquoi le chef toutpuissant qui dirige la cité, est le dieu de la ville. Il ressemble au chef de la



ville, il a un nom, un visage, un corps et des vêtements, il porte des insignes et des armes, — mais outre les qualités et la mentalité du chef, il possède de plus toutes les qualités qui font défaut au chef. On peut s'adresser à lui dans la nature comme dans sa demeure dans la ville, demeure qui s'agrandit avec celle-ci. Il existe de nombreuses façons de pays à pays par lesquelles les hommes cherchent à se mettre en contact avec sa vertu puissante, mais tous les sacrifices ont un caractère anthropomorphiste, étant des offrandes, des glorifications, des invocations, des prières.

C'est le dieu et la déesse qui maintiennent la sécurité dans la civilisation de village, mais dans la grande ville beaucoup de dieux sont réunis. Là aussi, la différenciation l'emporte. Un parmi eux préside au soleil, un autre à la pluie, un dirige la fortune de la guerre, tandis qu'un autre dieu protège les charges précieuses des marchands pendant les transports dangereux des pays lointains. Dans l'empire tous les dieux de toutes les différentes provinces se pressent en foule, et les cerveaux systématiques des théologiens accomplissent de grandes œuvres pour grouper les dieux principaux en familles et pour ranger tous les autres dans le système. Déjà dans la petite ville une caste spéciale s'établit comme intermédiaire entre les dieux et les hommes. Ceci est exigé par la différenciation elle-même, et on a évidemment dû reconnaître qu'il est impossible pour les nombreux commerçants profanes de la ville de posséder les dons ou le temps nécessaires pour s'occuper des rapports avec les dieux, rapports dont dépend toute la prospérité de la ville. Les cérémonies religieuses toujours en voie de croissance et le nombre de temples toujours plus grand et plus étendu qui caractérisent la grande ville, comporte une nouvelle différenciation, cette fois du clergé lui-même.

Ainsi, vues d'une façon systématique, toutes les religions de cité sont du même ordre, étant donné que les éléments fondamentaux et constituants toujours la différenciation, l'anthropomorphisation, l'impuissance vis-à-vis de la nature, d'où résulte — comme une résultante des autres facteurs — l'existence des dieux. Des différences de climat ou de la nature ambiante ne sont pas capables d'éliminer cette conformité, qui nous frappe en étudiant des civilisations — à d'autres regards très différentes entre elles — comme l'Égypte, la Babylonie, l'Inde, la Grèce ou la Scandinavie. Cependant, tant les vrais spécialistes que ceux qui sont un peu moins initiés dans les études sur

l'histoire de religions, doivent reconnaître que l'impression générale qui se forme, après qu'on a connu de plus près la totalité des formes religieuses existantes, peut se résumer en une très grande hétérogenité. Ceci est dû à deux faits: La formation différente des notions concernant les morts dans les divers pays et les interventions faites par des personnalités individuelles dans les religions de cité. L'un et l'autre facteurs ne se font valoir qu'à une époque relativement tardive de l'histoire des religions de cité. Entrer ici dans le détail à ce sujet serait écrire une histoire complète des religions. Pourtant je ne laisserai pas de tracer dans ce qui suit quelques lignes principales.

Les peuples primitifs n'ont pas découvert la mort. Ils savent que celui qui est enseveli sous terre, vit d'une autre vie que ceux qui se trouvent au soleil, mais la conception abstraite de la civilisation de cité: privé de vie — est inconcevable et incompréhensible dans une civilisation primitive, où tout est peuplé de *manas* spécifiques. Celui qui est sous terre vit avec ses ancêtres, et son *mana* a le pouvoir de pouvoir aider les descendants, qui en cas de mauvaises années, de maladies ou de guerres se portent au tumulus pour consulter l'enterré. Celui-ci à son tour reçoit régulièrement à manger et à boire de sa descendance. Dans les civilisations de cité, par contre, on est parvenu à la connaissance que la mort est une réalité et qu'elle signifie une coupure décisive à travers l'être humain.

Les nombreuses religions de cité arrivent à cette connaissance à un certain stade de leur développement historique, mais ce stade n'est pas du tout le même partout. Ceux qui sont sous terre sont considérés comme des inanimés, des morts. Et au lieu d'être enterrés dans des sépultures près des demeures de la tribu, les morts, en beaucoup d'endroits de ce monde, se réunissent dans des nécropoles analogues aux villes des vivants. Les récits décrivant la vie que mènent les morts dans les nécropoles sous terre, varient de peuple en peuple. C'est ici que se présente une idée d'une importance extrême, à savoir la notion d'un partage en deux après la mort, partage qui aurait lieu suivant que la vie de l'homme sur cette terre — selon les jugements de la société contemporaine — a été conforme ou non aux préceptes des dieux et des hommes. Et le développement du jugement éthique a partout dans l'histoire des religions joué un très grand rôle pour le caractère spécifique que prend à une phase donné de son histoire telle ou telle religion de cité.

A cela il faut ajouter l'intervention faite dans l'évolution historique des religions de cité par des individus isolés. Ceux-ci prennent bien souvent leur point de départ aux conceptions relatives à la mort. Ces personnalités — anonymes ou connues par leur physionomie morale vivant encore aujourd'hui — ont exercé une très grande influence sur l'esprit humain, que leur génie soit d'ordre religieux ou d'ordre éthique. Beaucoup de grandes religions sont entièrement pénétrées et imbues de ce que ce petit nombre de personnalités ont senti, pensé et prêché à leurs semblables. Ce sont les pensées consacrées sur la condition humaine, sur la vie, la vie après la mort, les notions de récompense et de punition, l'idée de l'immortalité, l'évaluation religieuse de la vie et la conception des dieux, de leur nature, leur être et leurs qualités. Dans la plupart des ouvrages traitant de l'histoire des religions ces revoltés contre le fond établi des religions de cité sont considérés comme le sujet par excellence de cette science. Un tel jugement tout à fait personnel risque cependant facilement d'oublier que l'intolérance, l'humeur querelleuse et l'intransigeance caractéristiques pour un bon nombre des grandes religions peuvent être ramenées aux tumultes occasionnés par ces révolutionnaires, tandis que les religions de cité à l'origine n'ont pas toutes ces qualités militantes.

Pour compléter l'image généralisé que nous avons tâché de tracer ici de l'essence de la religion de cité, il faut encore signaler deux choses. Je pense ici aux influences réciproques que les civilisations de cité exercent les unes sur les autres, — et aux survivances des religions „primitives". Il m'est impossible ici d'entrer dans le détail à ce sujet, mais ceux qui ont étudié les religions grecque ou hindoue savent qu'il faut toujours tenir compte des rapports mutuels entre les peuples migrants et ce que j'appellerais les peuples d'expansion. De même personne qui a été en contact avec les civilisations de cité situées autour de l'Assyrie et la Babylonie n'a pu ne pas s'apercevoir de l'influence suméro-babylonienne.

En ce qui concerne les survivances, il faut toujours avoir présent que dans la presque totalité des religions de cité connues, des notions et des cérémonies de religion primitive continuent leur vie très longtemps. Si le folklore du XIXe siècle a été capable de recueillir des matériaux aussi vastes et fertiles à une époque tellement avancée de l'histoire du Christianisme, matériaux qui relèvent de conceptions de civilisations primitives, il faut y voir un indice sur la persistance et

la longévité des notions et des cérémonies de la civilisation primitive. Les prescriptions de la religion officielle les refoulent pendant que celle-ci conquiert victorieusement le pays, mais elles survivent comme des usages antiques sans cohérence et sans signification. Ces survivances apparaissent bien des fois isolées dans des religions côte à côte avec des cérémonies qui appartiennent pleinement à une civilisation de cité de sorte que telle ou telle fête religieuse souvent dans sa totalité présente un caractère très complexe. Dans ces cas-ci il est extrêmement difficile de nous expliquer et de bien comprendre, comment les participants de la fête ont pu concevoir et éprouver le contenu du culte comme une unité. En face des religions de cité aux moments de leurs grands apogées religieux, c'est à bien des égards quelque chose de disparate, de continuellement oscillant qui domine nos résultats et notre impression, — et voilà pourquoi, dans le domaine des religions de cité, nous devons plus d'une fois nous borner à la constatation — sans pouvoir arriver à une explication.

# L'EXAMEN DE CONSCIENCE DANS LES RELIGIONS NON-CHRÉTIENNES ET AVANT LE CHRISTIANISME

PAR

H. JAEGER S.J.

La pratique de l'examen de conscience s'est ébauchée, puis a pris forme au sein des milieux spirituels qui, dans l'antiquité, accordaient une attention prépondérante à la vie intérieure et à l'introspection. Toutefois, il faut noter que le simple recueillement cultivé dans ces manifestations anciennes de l'âme religieuse n'est pas encore l'examen de conscience. L'âme se replie seulement sur elle-même. Plus tard, l'examen de conscience se détache de ce fond de religiosité et d'aspirations imprécises et s'oriente vers un idéal moral, ses traits spécifiques étant toujours le fruit d'une maturité de la responsabilité individuelle.

L'examen de conscience ne se sépare pas du sentiment de pesanteur éprouvé par une âme qui ressent son passé comme une réalité dont elle est alourdie. Mais ce sentiment lui-même naît d'une culture de l'âme accoutumée au recueillement. C'est cette interférence entre l'examen de conscience et le recueillement qui rend difficile la dissociation des deux processus.

Cet enracinement de l'examen de conscience dans l'introspection et dans ce retour sur elle-même d'une âme qui cherche à scruter son passé, nous permet de découvrir sans surprise sa pratique au sein des religions fortement marquées par un génie issu des vieilles traditions culturelles de l'Orient : dans la doctrine de Confucius et le Taoïsme, dans le Bouddhisme, dans les courants spirituels de l'ancienne Egypte et de la Grèce, et, surtout, sous une forme plus élaborée à la lumière de la Révélation, en Israël, où l'évolution de l'âme juive s'accompagne d'une véritable maturité religieuse grâce à la pleine acquisition du sens de la responsabilité personnelle.

## I. L'EXAMEN DE CONSCIENCE D'APRÈS CONFUCIUS ET LE TAOÏSME

C'est à deux reprises que les '*Analectes*' de Confucius parlent explicitement de la pratique d'un examen de conscience:

„Je m'examine chaque jour sur trois choses. Si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée avec moins de soin que si elle eût été ma propre affaire; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité, si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues." (Confucius, *Analectes*, I, 4; '*Les quatre livres de la Sagesse chinoise*', trad. S. Couvreur, précédée d'une étude d'Edmond Chavanne, Paris: Belles Lettres, 1956, p. 94).

Dans les '*Analectes*', IV, 17 un autre précepte sur le même sujet est transmis sous l'autorité de Confucius: „Le Maître dit: 'Quand vous voyez un homme sage, pensez à l'égaliser en vertu. Quand vous voyez un homme dépourvu de vertu, examinez-vous vous-même'" (*ibid.*, p. 114).

Ce conseil de s'examiner soi-même trouve très naturellement sa place dans le cadre général de la morale de Confucius, qui exige du sage la pleine maîtrise de soi. Le sage, destiné au gouvernement des autres, doit, d'abord, avoir la capacité de se gouverner: „Le sage est maître de lui-même et n'a de contestation avec personne" ('*Analectes*', XV, 21; *ibid.* p. 196).

Mais il ressort de l'ensemble de la doctrine de Confucius une conception de l'examen de conscience qui n'a pas le caractère d'un véritable exercice spirituel; la Sagesse confucéenne se développe dans une atmosphère qui est plus humaniste qu'authentiquement religieuse.

La doctrine du Taoïsme semble plus favorable à un caractère religieux, peut-être grâce à l'influence du bouddhisme qui a insinué dans l'âme chinoise cette tendance vers la „vision intérieure", ainsi que le rappelle H. Maspero ('*Le Taoïsme*', Paris: 1950, p. 37 sq.). Pourtant il serait décevant de rechercher dans la technique du recueillement exigé pour cette „vision intérieure" et l'union avec le Tao, principe unique de la réalité, des traces d'un enseignement qui puisse orienter vers une sorte d'examen de conscience, même quand le sujet parvient au seuil de la vie spirituelle. Cela se produit au cours d'un état de concentration de l'esprit aboutissant à une vision de lumière intérieure, et, si besoin est, au paroxysme d'une incantation qui fait descendre le soleil lui-même à l'intérieur du corps. Mais alors l'éveil de la conscience est plutôt éludé, et les conséquences n'en sont pas poursuivies. Car il



faut justement perdre conscience (*tso-wang*) pour entrer en présence du Tao et de la Sagesse produite par lui, sagesse dont on ne doit pas se servir, l'état d'union mystique étant exclusivement passif (cf. Maspero, *ibid.*). De plus, l'effort moral vers la viduité du cœur et la purification des passions, qui permettra l'union mystique avec le Tao, reste dominé par l'esprit métaphysique qui détermine des démarches ascétiques; au cours de celles-ci, des techniques physiologiques sont employées, selon la conception de l'identité du corps et de l'esprit.

Il n'est donc pas surprenant que l'examen de conscience vienne alors s'insérer dans un système religieux et métaphysique pénétré de magie. Ainsi que le montre Pettazzoni (R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna, 1936, Parte Prima, p. 216), les chefs des communautés taoïstes, Chang-Ling (Ier siècle de notre ère) et Chaing-Kio, au cours du IIe siècle de notre ère, faisaient venir les malades et leur faisaient confesser leurs péchés; à ceux qui se repentaient de leurs fautes, ils faisaient retrouver santé et prospérité (cf. W. Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Leipzig 1902, p. 408). Ainsi Chang-Kio réussit à faire cesser une épidémie. Le fait de la maladie était donc mis sur le même plan que le péché:

„Les maîtres ou docteurs de la 'religion de la paix universelle' (nom de la communauté taoïste) portaient des bâtons à neuf nœuds, faisaient des incantations et des opérations magiques et *ordonnaient aux malades de réfléchir sur leurs péchés*, touchant le sol du front, et leur donnaient à boire de l'eau enchantée; et s'ils allaient mieux ou guérissaient, ils étaient considérés comme croyants, tandis que s'ils ne guérissaient pas, on les tenait pour incrédules" (*Tien-lioh'*. III<sup>ème</sup> siècle, cf. Pettazzoni, *op. cit.*, trad. franç. R. Monnot, Paris 1932, p. 41 s).

A la suite de Chang-Kio, cet examen de conscience fut encore plus minutieusement organisé par Chang-Sin de l'époque de la Dynastie des Hans (III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) qui, comme disent les *'Annales des seconds Hans'* était qualifié lui aussi de „prêtre versé dans la magie”:

„Il faisait construire partout des cellules de purification où les patients devaient séjourner pour réfléchir sur leurs péchés" (*ibid.*, p. 42). Ces malades avaient l'obligation de mettre par écrit tous les péchés qu'ils avaient commis depuis leur naissance (*ibid.*, p. 39).

Il convient de voir là plutôt un effort intéressé de délivrance que l'indice d'un approfondissement qui conduirait à un examen de conscience orienté vers le perfectionnement moral.

Ce n'est qu'une étincelle jaillie au milieu d'un système magique et d'une ascèse philosophique; cependant elle indique déjà l'éveil d'un certain sens de la responsabilité individuelle, qui demeure toutefois extérieur à l'ensemble du taoïsme et comme accidentel. D'autre part, il reste vrai, que l'apparition de l'examen de conscience, au sein des communautés anciennes du taoïsme, pendant les premiers siècles de notre ère correspond aux aspirations sincères de beaucoup. Ceux-ci, comme le dit H. Maspero, „plus enclins à la religion personnelle, s'intéressaient moins au problème de l'homme dans la société et dans l'univers" qu'aux problèmes de la conscience individuelle, de la vie intérieure, de la morale privée". Ils „se refusaient à admettre que tout ce qui était supérieur à l'homme fût impersonnel et inconscient" (H. Maspero, *Les religions chinoises*, Paris 1950, p. 49; cf. aussi Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, trad. D. Bodde, Peiping-London 1937, pp. 132-245).

## 2. L'EXAMEN DE CONSCIENCE DANS LES RELIGIONS DE L'INDE.

Le fait de trouver plus tard dans le Bouddhisme les indications les plus riches sur une certaine pratique de l'authentique examen de conscience, ne doit pas faire oublier certaines ébauches de cet exercice spirituel offertes par l'hindouisme et le primitif mouvement monastique du jaïnisme. On rencontre déjà comme chose courante dans l'hindouisme que le disciple doit ouvrir pleinement sa conscience à son Maître spirituel (*guru*) pour permettre une effective direction de l'âme (*Dictionnaire de Spiritualité* (= DS) O. Lacombe, *La direction spirituelle dans l'Hindouisme*; fasc. XXII/XXIII: col. 1210-1214).

La tradition brahmanique par exemple présente quelques traces de la pratique d'un examen de conscience, mais elle s'exprime sur un mode plus lyrique que ne demandera ensuite un système élaboré, tel que celui du Bouddhisme. On trouve par exemple dans la *Bhagavad-Gita*, à plusieurs reprises, des allusions au contrôle de soi-même, à une attention lucide dirigée vers ses propres mouvements et actes, comportant un effort poursuivi avec persévérance. Par exemple, dans le deuxième chant il est écrit (*Bhagavad-Gita* II, 70) „qu'il n'y a pas de tranquillité pour celui qui ne persévère pas dans la poursuite de la connaissance de soi-même". (Cf. encore II, 55; XVIII, 51; XVII, 18).

La sérénité de l'âme et la domination de soi-même résultent d'une

ascèse intérieure. De même l' '*Anugîtâ*' rappelle que l'homme qui ne se contrôle pas est injuste à l'égard de soi-même (IV, 13; XXXI, 51; *Sacred Books of the East* (= SBE) VIII, p. 246; 367).

Ces allusions, qui peuvent laisser supposer certaines tendances à la pratique de l'examen de conscience se rapportent à des éléments qui appartiennent au courant spirituel *Bhakti*, à savoir la dévotion personnelle, cet abandon de l'âme à Dieu, sommet religieux de la tradition brahmanique (cf. M. Quéguiner, *Introduction à l'Hindouisme*, Paris 1958, p. 124 ss; J. D'Souza, *L'esprit contemplatif dans l'Inde Brahmanique*, dans '*Etudes*' 201 (1929, 4), 277-291; 281-287; J. Toukaram, *Psaumes du pèlerin*, trad. introd. et comm. de G. H. Deleury, (*Connaissance de l'Orient*) Collect.-Unesco d'œuvres représentatives, Série indienne, Paris 1955. A.-M. Esnoul, *Le Courant Affectif à l'Intérieur du Brahmanisme ancien*, dans *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, XLVIII (1956) fasc. 1, 141-207). Mais tout ceci s'en tient à une expression lyrique.

L'épanouissement de la pratique de l'examen de conscience comme exercice monastique et aussi comme moyen de perfectionnement spirituel recommandé aux laïcs désireux d'un progrès de leur âme, est dû au profond génie du Bouddhisme; il reste très caractéristique des tendances de celui-ci à un plein approfondissement intérieur, en vue de l'acquisition par l'individu de sa complète maturité religieuse.

#### A. Le Jâinisme.

Avant l'apparition du Bouddhisme dans l'Inde, le mouvement ascétique du Jâinisme a connu un système détaillé de la pénitence où l'examen de conscience était explicitement exigé comme exercice monastique.

Le '*Uttarâjjhâhâ*' (= „*Récitation en réponse*”), sorte de poème religieux, résume la vie monastique des Jâinistes. Sa rédaction date à peu près du début de notre ère, mais les plus anciennes parties remontent aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles avant J.-C. On y trouve parmi l'énumération des devoirs quotidiens la prescription de l'examen de conscience qui s'insère ainsi dans le règlement journalier d'un ascète jâiniste:

Après l'indication des règles à observer pendant les quatre parties du jour, la 26<sup>e</sup> lecture de l'*Uttarâjjhâhâ* sur la *conduite correcte* continue:

„Dans le dernier quart de la quatrième partie du jour le moine doit

faire révérence au *guru*... puis il doit inspecter son logement... puis jusqu'au coucher du soleil il doit pratiquer le *kayotsarga* (abandon du corps; attitude de méditation) sans se laisser gagner par la lassitude. *Puis il doit réfléchir soigneusement sur toutes les transgressions qu'il a commises pendant le jour au sujet de la connaissance, de la croyance et de la conduite.* Ayant terminé le *kayotsarga* et fait révérence au *guru*, il doit confesser point par point les fautes qu'il a commises au cours de la journée..." (SBE, 45: 'Gaina Sûtras', II, *Uttarâjjhâhâ*, 26; p. 145ss).

De même, la règle prescrit un examen de conscience avant de se confesser des fautes commises pendant la nuit:

„Dans le dernier quart de la quatrième partie de la nuit, il doit faire révérence au *guru*... et pratiquer le *kayotsarga*. *Puis il doit réfléchir point par point à toutes les transgressions qu'il a commises pendant la nuit au sujet de la connaissance, de la croyance et de la conduite.* Ayant terminé le *kayotsarga* et fait révérence au *guru*, il doit confesser point par point les fautes qu'il a commises pendant la nuit" (*ibid.* p. 148 ss; cf. Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 99 s).

A la différence du Bouddhisme l'ascétisme plus rude du jâinisme ne considère que l'acte matériel interdit en mettant sur le même plan les péchés volontaires et les fautes involontaires. Le Bouddhisme a refusé cette conception trop grossière de la nature de la faute (cf. surtout L. de la Vallée-Poussin, *La morale bouddhique*, Paris 1927, pp. 119-142; aussi H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin 1925, p. 451 s; L. de la Vallée-Poussin, *The way to Nirvânâ*, Cambridge 1917, p. 67; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, Oxford 1923, p. 203).

### B. Le Bouddhisme.

C'est, en effet, le bouddhisme qui arrive à un approfondissement de la conscience religieuse et morale suffisant pour aboutir à une pratique enseignée et suivie de l'examen de conscience.

Il semble que ce progrès dans l'acuité du sens de la responsabilité soit lié, avant tout, à la lecture du *Pâtimokkha* (littéralement „délivrance"), nom donné à la liste des péchés, des infidélités et des manquements; elle date probablement du Ve siècle avant notre ère.

L'état de la question littéraire concernant les premières rédactions du texte du *Pâtimokkha* fut résumé récemment selon les recherches de la philologie indienne par J. Filliozat (dans: *L'Inde Classique* par

L. Renou et J. Filliozat, avec concours de P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, Paris: Imprimerie Nationale 1953, p. 351):

„Le *Pâtimokkha* passe souvent pour le noyau primitif du texte du *Vinaya*. Le *Bhikkhunîpâtimokkha* forme avec le *Pâtimokkha* proprement dit, ou *Bhikkhupâtimokkha*, les „*dve matika*” (= deux mères), c'est à dire textes fondamentaux (mais le terme s'applique plus ordinairement aux textes d'Abhidhamma). Le sens du nom de *Pâtimokkha* (ou *Pâtimokkha*) est incertain. On l'a interprété comme signifiant „éminent” (*Buddhagosa*), „ce qui doit être liant, obligatoire” (Childers, Rhys Davids-Stede), „délivrant” (Oldenberg), „cuirasse” (Kern), „ce qui est à racheter” (Winternitz). L'équivalent sanskrit, *prâtimoṣa* est interprété par les Tibétains comme signifiant „délivrance”. Les formules du *Pâtimokkha* sont récitées aux Nouvelles et Pleines Lunes par la communauté, assemblée afin de récapituler les fautes commises par chacun.”

Appartenant, selon la classification moderne, rapportée par J. Filliozat, à la littérature *Pâli* paracanonique, le *Pâtimokkha*, „en tant que texte indépendant ne fait pas partie du canon et pourrait n'être qu'un extrait récapitulatif des livres disciplinaires, au lieu d'avoir été leur noyau. Mais il peut avoir été en usage dès le temps du Bouddha de réciter les formules qui l'ont finalement constitué. Les principales parties du *Vinaya*, en tout cas, peuvent avoir été établies à un concile d'auditeurs compétents aussitôt après la mort du Maître, les formules disciplinaires étant tirées avec circonstances, détails et développements par déductions, ces développements étant ceux des idées reçues dans la communauté sur l'enseignement du Bouddha et pas seulement ceux d'un texte déjà arrêté du *Pâtimokkha*” (*ibid.* p. 349/50).

Comme J. Filliozat l'a fait remarquer, il y a des textes disciplinaires (*Vinaya*) du Canon *Pâli* analogue au *Pâtimokkha*:

„Le *Mahavibhanga* expose 227 cas de fautes commises par des moines, rapportées au Bouddha, condamnées par lui et donnant lieu chaque fois à une interdiction solennelle et à l'énoncé d'une sanction ou bien de cas donnant lieu à recommandation. L'interdiction et l'énoncé de la sanction ou de la recommandation se retrouvent identiques en dehors du canon dans le recueil disciplinaire dit *Pâtimokkha*” (*ibid.* p. 331).

„La théorie la plus suivie veut que le *Vinaya* se soit formé d'abord par additions successives à la liste des manquements du *Pâtimokkha*

laquelle pourrait remonter au temps du Bouddha en grande partie (Oldenberg)" (*ibid.* p. 349). Cependant, ajoute J. Filliozat, „aucune attitude de la critique des sources n'a encore abouti à des résultats certains" (*ibid.*).

D'autre part, il est sûr que dès le temps du Bouddha ou depuis la période suivant immédiatement la mort du Maître, donc depuis plus de deux millénaires, le *Pâtimokkha* a été relu toutes les quinzaines dans les réunions obligatoires des moines bouddhistes de stricte observance. (Sur les détails du déroulement de la cérémonie cf. *ibid.* pp. 601-603).

Le *Pâtimokkha*, comme nous l'affirme T. W. Rhys Davids, occupe une place unique dans la littérature religieuse du monde. Les '*Analektes*' de Confucius et l'Ancien Testament mis à part, aucun règlement de conduite morale n'a été en usage pratique et constant pendant une aussi longue période (cf. T. W. Rhys Davids, *Buddhism*, London: SPCK 1894, p. 163).

Pourtant, selon Pettazzoni, la lecture du *Pâtimokkha* ne présente pas la base nécessaire et indispensable pour la pratique d'un examen de conscience à l'intérieur du bouddhisme monastique (*op. cit.*, p. 135, 200 etc.; p. 216 sur l'examen de conscience des Yamabushi). Ce qui constitue l'essentiel de l'examen de conscience dans le bouddhisme n'est pas obligatoirement et uniquement en rapport avec cette pratique, comme Pettazzoni l'a fait justement remarquer. Son histoire de la confession dans le Bouddhisme l'a mis clairement en lumière.

Le *Pâtimokkha* s'est généralement conservé à travers toute l'évolution du bouddhisme, comme une sorte de „miroir des péchés" à l'usage des moines, afin de maintenir en eux la fidélité à la règle qui constitue le fondement et la cohésion de la communauté (cf. l'exposé de Pettazzoni, *op. cit.*, 125-186, avec une traduction française des parties principales du *Pâtimokkha* pp. 138-168). Ainsi, par exemple, le code du *Mahâyâna* chinois expose, au douzième chapitre, '*Exercices de pénitence*', que le but des réunions de quinzaine (*Uposatha*) est „de mettre les moines dans le cas d'examiner leur conscience et, s'ils ont péché, de confesser et d'effacer leur faute par la repentance" (J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahâyâna en Chine. Son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*". Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam; Afdeeling Letterkunde,



Deel I, no. 2, Amsterdam 1893, Nieuwe Reeks, 1; pp. 172-195: Chap. 12: *Exercices de Pénitence*).

Mais, considération importante pour le présent exposé, le *Pâtimoksa* n'était cependant qu'un moyen de perfection secondaire pour l'individu; tandis que dans le lamaïsme, sans cesser de porter intérêt à la régularité des réunions communautaires de quinzaine, on met l'accent sur l'examen personnel et privé ainsi que sur la confession individuelle. Or, l'examen particulier et la disponibilité personnelle en faveur des oeuvres de pénitence font fleurir un sentiment d'allègement et jaillir dans l'âme un élan d'action de grâce.

L'institution de l'examen de conscience tel qu'il était conçu dans l'ancien bouddhisme monastique, doit remonter au Bouddha lui-même. Les textes du *Vinaya* l'attestent explicitement :

„Le Bouddha dit à Sâripoutta”, raconte le *Pindapâtaparisuddhisutta*, „Un moine, ô Sâripoutta, doit penser ainsi à lui-même: „Dans ma route vers le bourg, quand j'allais pour recueillir des aumônes, et aux lieux où j'ai demandé des aumônes, et dans mon retour du bourg, ai-je, à l'occasion des formations que l'oeil perçoit, éprouvé du plaisir, ou du désir, ou de la haine, ou de l'égarement, ou de la colère, en mon esprit?” Quand le moine, ô Sâripoutta, en s'examinant ainsi, reconnaît : „Dans ma route vers le bourg etc., j'ai, à l'occasion des formations que l'oeil perçoit, éprouvé du plaisir...” „alors, ô Sâripoutta, ce moine doit s'efforcer de se débarrasser de ces mauvaises, de ces funestes dispositions. Mais si le moine, ô Sâripoutta, qui s'examine ainsi, reconnaît: „Je n'ai pas éprouvé du plaisir...” „alors, ô Sâripoutta, ce moine doit se féliciter et être joyeux...” (cf. aussi le *Anumânasutta* (*Majjhima Nikâya*, 15).

Tout comme la vigilance continuelle a été recommandée par le Bouddha (cf. par exemple *Vinaya Pitaka* III, p. 70 ss: „le moine aspire avec conscience et il expire avec conscience”, il s'agit d'ailleurs ici de la conscience au sens psychologique et non au sens moral, donc d'une sorte d'exercice *Yoga*), l'examen de conscience fait partie des exercices spirituels du moine bouddhique qui „pas à pas, pièce par pièce, heure par heure doit épurer son Moi de toute impureté, comme un orfèvre épure l'argent.” (*Dhammapada* 239).

Selon l'enseignement du Bouddha, l'examen de conscience doit assurer au moine la noblesse de son âme:

„Par ton Moi aiguillonne ton Moi; par ton Moi, cherche ton

Moi; ainsi gardant bien ton Moi et avec vigilance, tu vivras, ô moine, en félicité. Car le Moi est le rempart du Moi; le Moi est le recours du Moi; *aussi tiens ton Moi en bride comme fait le marchand d'un noble coursier*" (*Dhammapada* 379; cf. H. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. franç. A. Foucher, Paris 1894).

Abstraction faite de cette institution monastique du *Prâtimokṣa*, avec la montée du 'Grand véhicule' (*Mahâyâna*), un intérêt s'éleva pour les grands codes moraux qui s'adressaient aussi aux laïcs. A travers l'établissement et la diffusion de listes de péchés catalogués, on poursuivait une action d'affinement des consciences. Des énumérations de ce genre se trouvent déjà chez NÂGÂRJUNA (II<sup>e</sup> siècle environ après J.-C.), par exemple dans sa „*Lettre au Roi Udayana*".

Dans la même lettre, il est dit de même que „la vie consciencieuse est le vase de l'immortalité (*amiṭa*) et la vie négligente (*pramâda*) est le vase de la mort; c'est pourquoi exerce-toi avec grand respect à être consciencieux pour augmenter la compréhension de la loi de la vertu. Qui était auparavant négligent et devient plus tard consciencieux, est aimable comme la lune libérée des nuages" (H. Wenzel, *Suḥṛlekkha, Brief des NÂGÂRJUNA an den König Udayana, Leipzig 1886, p. 9*).

Après ces premières défenses et prescriptions destinées aux laïcs et aux moines, on dressa des listes de cinq, huit et dix péchés capitaux puis, très tôt, en modifiant ces listes primitives, on insista sur les péchés cardinaux, portés au nombre de dix, et on leur opposa dix vertus cardinales correspondantes.

Comme le dit Oltramare, „pour le bouddhisme, comme pour les écoles socratiques, on n'est capable de vertu que si l'on a la connaissance. D'un homme qui sait ce qu'il fait, même s'il fait mal, il n'y a pas lieu de désespérer tout à fait. Il voit mal, mais au moins il voit. Mieux instruit, il reviendra de son erreur. Qu'attendre de celui qui, frappé de cécité intellectuelle, est condamné aux ténèbres à perpétuité? De deux hommes qui ont commis la même faute, le plus mauvais est celui qui n'a pas eu conscience de sa faute; de deux hommes innocents, le meilleur est celui qui se sait innocent. „Pourquoi cela? — demandait un jour Maidalyâyana à Cârîputra. — Parce qu'on ne peut pas attendre d'un homme qui ne se sait pas pécheur qu'il change sa volonté, qu'il combatte et déploie de l'énergie pour renoncer à son péché" (*Majjhima-Nikâya*, éd. par V. Trenckner et R. Chalmers, P.T.S. 1888 sq I, p. 25). Pour se guérir, il faut se savoir malade, mais ce

n'est pas la connaissance qui donne la guérison. La condition essentielle est la volonté. Comme, pour s'approprier au salut, il s'agit de détruire moins la volupté que le désir voluptueux, non pas la sensation présente, mais le germe des sensations futures, l'absence de péché ne suffit pas. Seule une volonté très positive prendra le mal à sa source et l'empêchera de s'épandre". „Tant que la racine est intacte, on a beau couper l'arbre, il repousse toujours. Tant qu'on n'a pas supprimé le germe du désir, la misère de l'existence revient sans cesse" (*Dhammapada*, éd. par V. Fausboell, Copenhagen 1855, v. 338).

Citons encore la belle image de la *Milinda-Panha*, éd. V. Trenckner, Londres 1888, p. 81 (rapporté par Oltramare): „Mais, demande le roi Milinda, y a t-il maintenant quelque chose qui soit le mal à venir? — Non — En vérité, vous êtes d'habiles gens vous qui supprimez ce qui n'existe pas. — Pas plus habiles, répond en substance Nâgasena, que les rois qui élèvent des remparts et des fortifications, amassant des provisions, avant que l'ennemi n'assaille leur capitale, et qui creusent des puits avant que la soif ne soit venue" (P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La Théosophie bouddhique*, Paris 1923, p. 126 s; p. 127, note 2).

Tout ceci était enseigné avec rigueur aux laïcs. L'effort devait être double. Après avoir acquis la connaissance du passé, il faut éclairer la volonté et la fortifier pour l'avenir, en allant chercher au fond du cœur les racines du péché.

Quelques siècles plus tard, vers l'an 600 de notre ère, l'œuvre de ÇÂNTIDEVA offre une doctrine morale qui forme un ensemble de grande envergure. Dans la seconde partie du *Bodhicaryavatara*, il parle aussi bien de l'examen de conscience et de la confession des péchés que de la nécessité de la contrition et du ferme propos. (Par exemple II, 28/29: „Tout le mal que j'ai fait ou causé comme une brute stupide, dans l'éternité des transmigrations ou dans la vie présente, tout le péché que, dans mon aveuglement, j'ai approuvé pour ma perte, je le confesse, brûlé de remords". Ou, 35: „Le plaisir et le déplaisir ont été maintes fois pour moi des occasions de péché. J'oubliais qu'un jour il faudrait tout laisser là et partir". Ou encore, 38/39: „Tandis que je demeure en ce monde, beaucoup en sont partis, amis ou ennemis; mais le péché dont ils furent l'occasion est toujours là, menaçant devant moi. Je suis un étranger sur la terre: voilà ce que je n'ai pas compris. L'égarement, l'affection, la haine m'ont fait commettre bien des

fautes" (*La marche à la lumière, Bodhicaryavatara*, trad. L. Finot, Paris 1920, p. 33 ss). La cinquième partie surtout du *Bodhicaryavatara*, intitulée „*La garde de la conscience*”, est pleine d’allusions à l’examen de conscience:

„Celui qui veut garder la règle doit garder soigneusement son esprit la règle est impossible à garder pour qui ne garde pas l’esprit volage. Les éléphants sauvages, dans la fureur du rut, ne causent pas autant de malheurs que n’en cause, dans l’*Avîci* et les autres enfers, cet éléphant débridé. Mais si l’éléphant Esprit est lié complètement par la corde Attention, alors tout danger disparaît et tout bien est accessible” (V, 1-3). „Où mettre les poissons et autres animaux pour être sûr de ne pas les tuer? La perfection de la moralité, c’est l’esprit de renoncement” (V, 11). „Il faut que mon esprit soit bien surveillé, bien gardé: hormis l’exercice de la garde de l’esprit, que valent tous les autres? De même qu’un blessé, entouré d’étourdis, protège avec précaution sa blessure, ainsi doit-on, parmi les pécheurs, protéger, comme une plaie, son esprit . . .” (V, 19/20).

L’enseignement sur la garde de la conscience s’achève ainsi:

„Voici en résumé la définition de la conscience: *c’est l’examen répété de notre état physique et moral*. C’est en actes que je proclamerai la Loi; à quoi bon en réciter seulement les paroles? Quel bien le malade tirerait-il de la seule lecture d’un traité médical?” (V, 108/109).

Dans son autre ouvrage de haute importance, le *Çikshâsamuccaya* (éd. C. Bendall; Bibliotheca Buddhica), dont la lecture est recommandée par ÇANTIDEVA lui-même dans le *Bodhicaryavatara* V, 105 („Il est nécessaire de lire sans cesse le *Çikshâsamuccaya*, parce que la pratique des bons y est expliquée en détail”), et qui développe une synthèse de sa doctrine, on trouve des prescriptions morales et des exhortations destinées à fixer l’attention du lecteur sur ses propres péchés (II, 59; 127; 160 ss; 171 ss). Dans les paragraphes 160 à 164, en particulier, il recommande une confession détaillée des péchés, adressée à des Bouddhas, afin, dit ÇANTIDEVA, d’échapper aux influences néfastes.

Dans les *Bhadracarî-pramîdhâna-Gâthâ* que les moines de *mahâyâna* et les lamas apprenaient par coeur, parmi des strophes chantées comme des hymnes, il faut remarquer le verset 8: „Ce que j’ai fait de mal par passion, haine ou aveuglement, en mes oeuvres, paroles et pensées, tout ceci, je l’écarte loin de moi.”

Comme K. Watanabe le dit dans sa traduction de la *Bhadracarî* (K. Watanabe, *Die Bhadracarî. Eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik*. Leipzig 1912, p. 11), on peut aussi donner à cette phrase le sens suivant : „Je me repens et je me confesse de tout cela avec le désir de ne plus le faire”.

La *Bhadracarî* fait partie depuis le 4<sup>e</sup> siècle après J. C. des écrits les plus importants et les plus précieux du *mahâyâna*. Au 8<sup>e</sup> siècle on l'utilisa comme exercice élémentaire pour les novices. Son usage liturgique a survécu à travers les siècles. La 8<sup>e</sup> strophe est encore récitée aujourd'hui dans la plupart des églises bouddhiques du nord à l'extérieur et à l'intérieur du Japon. Le Manuscrit le plus ancien remonte au milieu du 10<sup>e</sup> siècle, rédigé dans l'alphabet tibétain *Lanca*.

L'énumération des péchés et des vertus se rencontre encore dans les écrits des auteurs tibétains destinés à donner aux moines et aussi aux laïcs des directives précises concernant leur avancement dans la voie du salut. Tels ceux du chef de la secte *bKa-bryud-pa*, DVAGS-PO LHA-RJE (vers 1200), ou du réformateur bTSONG-KHA-PA (+ 1419), fondateur de la „doctrine jaune (*dGe-Lugs-pa*)” dans ses „Degrés vers la Sagesse” (*Byang-c'ub Lam-rim-c'en-po*; sur cet ouvrage cf. les précisions les plus récentes données par G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, Leipzig 1958, p. 108). Ici, l'examen de conscience se trouve inséré dans le *mahâyâna*-bouddhisme et joint à ses manifestations au Tibet, grâce à cette poursuite de la perfection personnelle engageant moines et laïcs.

On peut donc voir dans la pratique de l'examen de conscience au sein du bouddhisme l'indice d'un élan de l'effort personnel vers la perfection, en dépit, il convient de le remarquer, de cette suppression de la personne qui est habituellement l'idéal et la fin suprême de la méditation bouddhique. Il est connu, d'ailleurs, que dans le *mahâyâna* et dans le Bouddhisme Zen chinois et japonais on relève des avertissements de n'avoir pas à aller trop loin dans la dépersonnalisation. C'était là, déjà, l'enseignement donné par ÇANTIDEVA dans son *Çik-shâsamuccaya* (chap. 34), où il écrit que tout ce qui appartient au propre „moi” doit être conservé, y compris le corps, bien que tout doive être sacrifié et soit destiné finalement à disparaître dans l'anéantissement suprême. Ici apparaît la noblesse que le bouddhisme a fait passer dans sa conception de la *voie moyenne*, selon laquelle tout ce

qui est utile et nécessaire pour les êtres vivants doit être protégé par un Boddhisatva.

La pratique de l'examen de conscience et l'éveil de la responsabilité personnelle, ayant pour fin la recherche de la perfection individuelle, tiennent donc, dans le bouddhisme, une place digne d'attention. L'approfondissement moral qu'ils impliquent est solide, même si des spéculations ultimes font coïncider connaissance et illusion, „moi” et „non-moi”, *Samsâra* (la souffrance et le monde) et *Nirvana* (évanouissement et illumination).

Ainsi, la défaillance du système métaphysique ne fait pas tort à l'authenticité de la vie morale de l'âme. La pratique de l'examen de conscience relève d'une vérité religieuse incontestable, elle se fait jour en dépit des proliférations imaginaires que peuvent comporter les constructions doctrinales. La gratuité et la noblesse de la morale bouddhique se manifestent par cette pureté de la conduite intérieure qui sait coexister avec les erreurs philosophiques.

### 3. L'EXAMEN DE CONSCIENCE DANS LA SPIRITUALITÉ ÉGYPTIENNE.

Nous nous approchons maintenant du monde biblique. Avant d'y entrer, il est utile de rechercher autour de lui des ébauches d'examen de conscience. On en trouve d'abord dans les courants religieux d'Égypte (cf. Du Bourguet, *La spiritualité de l'Égypte pharaonique*, DS, fasc. XXVI-XXVII, col. 501-531). Comme le P. Du Bourguet l'a montré, la confession négative, partie intégrale de la religion funéraire, atteste „un idéal de morale nettement religieux de par sa référence à un dieu justicier” qui „implique le sens profond du péché” (*art. cit.*, no. 3,2: *La question des confessions négatives*). Mais, cette confession négative permet-elle de conclure à une véritable pratique de l'examen de conscience même chez les âmes d'élite? La question se pose. Il est néanmoins certain, comme l'a dit E. Drioton (*Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, éd. de la Revue du Caire, 1949, p. 19) que la persistance des idées morales, les vraies intentions religieuses qui l'impliquent, correspondent aux traits les plus profonds de la sagesse égyptienne, elle-même témoin authentique de la vieille tradition monothéiste de la religion égyptienne. La confession négative, dans son attestation la plus classique, au chapitre CXXV du *Livre des Morts*, exprime comme toute la littérature sapientiale, ce sens de la r e s p o n -



sabilité réelle des actes humains devant Dieu ... La place que la magie a dû faire dans le Livre des Morts aux conceptions morales les plus élevées montre qu'elles étaient courantes en Egypte. Somme toute le truquage qu'elle leur a imposé, si déplaisant qu'il soit, constitue un hommage involontaire à la droiture foncière du sens moral chez les anciens Egyptiens" (*art. cit.*, p. 20; c'est nous qui soulignons).

C'est là, nous semble-t-il, une vérité importante qui s'impose pour l'histoire ancienne de l'examen de conscience d'un point de vue comparatif: l'examen de conscience ressort d'une véritable expérience religieuse. Si enveloppée soit-elle par l'obscurité d'une connaissance imparfaite ou les gaucheries de la sorcellerie, voire de la magie, cette expérience se communique directement au fond de la conscience malgré ces obstacles humains et éphémères. D'autant plus que, d'un point de vue spirituel, l'ordre moral est plus élevé que l'ordre de la connaissance.

La confession négative ne semble pas être le seul témoin des ébauches probables de l'examen de conscience en Egypte. Comme l'a fait remarquer déjà J. H. Breasted, le traité de la „*Sagesse d'Aménémopé*” est plein d'exhortations à la modestie intérieure, à l'humilité envers soi-même et envers son prochain, et aussi au contrôle de soi-même; il engage à y joindre la lucidité à propos des défaillances humaines (J. H. Breasted, *The dawn of conscience*, New-York-Londres 1935, p. 326 ss).

L'auteur de la „*Sagesse d'Aménémopé*” évoque ainsi „l'idéal de la perfection et de la piété égyptienne” représenté par le „silencieux” :

„Quant à tous les silencieux du temple,  
ils disent: „Que le soleil est grand en faveurs!”  
Fais-toi silencieux, tu trouveras la vie,  
ta chair prospérera sur la terre” (VII, 7-10 E. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, dans *Mélanges Bibliques André Robert*, p. 269).

Le silencieux est, comme le dit E. Drioton (*ibid.*), „l'homme réservé, maître de ses propres paroles comme de ses passions, qui passait de longs moments dans le temple à méditer silencieusement en présence de la divinité... il s'agit d'une forme caractéristique de la piété égyptienne”. Cf. encore E. Drioton, *A propos d'une statue naophore de l'époque ptolémaïque*, dans *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XXXIII,

(1950-1951), p. 261. De même E. Drioton, *Maximes morales sur les scarabées égyptiens*, dans *Hommages à Wäldemar Deonna*, (Collection Latomus) XXVIII (1957), pp. 197-202; surtout p. 201 : „La sentence mieux vaut la paix du cœur que la colère va directement jusqu'au fond de la question : à irritation, même légitime, elle prescrit de préférer comme plus parfaite la paix inaltérable du cœur ...” (*Scarabées*, éd. Newberry, Scarabs, pl. XXXIX, no. 13).

On a rattaché le thème du silencieux, type idéal de la morale égyptienne, aux tendances autobiographiques telles qu'elles se trouvent attestées dans l'ancienne Egypte (par exemple : H. de Meulenaer, *Une formule des inscriptions autobiographiques de basse époque*, dans *Aegyptologische Studien*, éd. O. Firchow, Deutsche Akademie der Wiss. Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung N.R. 29, Berlin 1955, p. 227-228).

Les premières ébauches du genre littéraire de l'autobiographie mêlées à l'introspection et aux confessions négatives ont été mises en valeur par G. Misch (*Geschichte der Autobiographie*, I, 2, éd. Leipzig et Berlin 1931, pp. 11-38; spécialement p. 22 ss). Les enquêtes suggestives faites par G. Misch jettent un nouveau jour non seulement sur l'histoire ancienne de l'autobiographie, mais encore sur celle de l'examen de conscience en Egypte. (Cf. les exemples allégués par G. Misch, *op. cit.* p. 18 ss.: Les inscriptions funéraires de la 12e. et 13e. Dynastie; cf. G. Maspero, *La grande inscription de Beni-Hassan*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie égyptienne* 1870, I, p. 174 ss. De même A. Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben*, 1885, p. 131).

Dans le retour sur soi de l'âme égyptienne, G. Misch l'a bien senti, s'expriment des aspirations authentiquement religieuses (*op. cit.* p. 23 ss.). D'autre part, les nuances entre les témoignages de l'introspection en Egypte et ceux qui se sont manifestés dans les Psaumes de la Bible n'ont pas non plus échappé au discernement délicat de cet historien, qui s'est voué à une tâche aussi difficile que celle d'écrire l'histoire de l'autotémoignage de l'âme dans l'antiquité. Grâce à une maturité religieuse et personnelle plus achevée, l'intimité de l'âme s'exprime plus librement dans les psaumes hébreux qu'en Egypte (*op. cit.* p. 24). Récemment ces constatations de G. Misch, plus pressenties que prouvées, ont accueilli, dans une certaine mesure, quelques confirmations. E. Drioton a montré que les tournures métaphoriques qui

ont servi à l'auteur de la *Sagesse d'Aménémopé* pour exprimer le retour sur soi (I, 9: *pour faire que son cœur descende dans son tabernacle*; III, 13: *le coffre de ton ventre*) réclament des origines hébraïques (E. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, p. 260 et 261). Parmi les exemples allégués par E. Drioton, l'expression *hadré(y)-bètèn* (= „les chambres du ventre”) signifiant le plus profond du cœur se trouve avec le même emploi métaphorique dans Prov. 20, 27. Il importe ici de rappeler que ce même passage (Prov. 20, 27) est utilisé dans la tradition rabbinique pour motiver l'examen de conscience (cf. *infra*: Midrasch, *Tanhuma*, éd. Buber, § 5): „La lampe de Yahveh, c'est l'esprit de l'homme qui pénètre jusqu'au tréfond de son être”.

Mais avec la *Sagesse d'Aménémopé* nous sommes sous „le vernis du plagiat égyptien” (E. Drioton, *art. cit.* p. 280) très proche de la sagesse israélite.

#### 4. L'EXAMEN DE CONSCIENCE DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN.

##### A. Les Pythagoriciens.

L'examen de conscience tel qu'il a été pratiqué par les Pythagoriciens a toujours été présenté par la tradition, soit classique, soit chrétienne, comme l'exemple le plus parfait offert par l'antiquité. On peut relever sa première apparition dans le *Hieros Logos* qui remonte au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, ensuite dans la *Vie de Pythagore* par Diogène Laërce, dans celle de Porphyre, celle de Jamblique, et spécialement dans la synthèse littéraire la plus réussie de la sagesse pythagoricienne, à la fin de l'antiquité, le *Carmen Aureum* de Hiérokls, païen convaincu en plein VI<sup>e</sup> siècle.

Cette rédaction des *Vers d'or* pythagoriciens faite par Hiérokls se fonde probablement sur une couche littéraire plus ancienne. La discussion sur la date de celle-ci est résumée par P. C. van der Horst (*Les Vers d'or Pythagoriciens*, éd. avec une introd. et un comment., Leiden 1932, p. XXXVIII) :

„L'usage de certains mots et expressions indique un grec de plus récente date. Les pensées et images pythagoriciennes rendues par le poète n'ont un caractère ni typiquement ancien pythagoricien ni typiquement nouveau pythagoricien. Le poème offre beaucoup de conformité avec la littérature hermétique, laquelle date, selon toutes les

probabilités, des années 100 à 300 après J.-C. L'attitude que prend Hiéroklos à l'égard du poème fait croire que de nombreuses années s'étaient écoulées depuis sa publication. Il ne semble pas invraisemblable que les *Chrysa Epe* aient été écrits au II<sup>e</sup> siècle après J.-C."

Rappelons d'abord les versets célèbres au sujet de l'examen de conscience dans le *Carmen Aureum*, vers 40-44:

«Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous les yeux, avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée. En quoi ai-je fauté? Qu'ai-je fait? qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire?

Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi; mais, si tu as bien agi, réjouis-toi <sup>1)</sup>»

Les études philologiques très poussées par A. Delatte (*La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, éd. crit. avec introd. et comm., Académie Royale de Belgique, Mémoires, 2<sup>e</sup> série, tome XVII, Bruxelles 1922, p. 176) et par Van der Horst (cf. supra) révèlent aussi pour l'histoire de l'ascèse des aspects importants, d'autant plus qu'ils étaient habituellement considérés comme seule attestation incontestable d'une pratique de l'examen de conscience avant le christianisme. La question est pourtant plus complexe.

Tout d'abord les versets 40-42 sont considérés comme une *hypothêkê* purement pythagoricienne à cause du grand nombre des auteurs qui les citent unanimement. D'autre part les versets suivants ne sont cités que par des auteurs plus récents, qui les donnent séparément, sans que les *Chrysa Epê* soient indiqués comme source. Toutefois, ils semblent être eux aussi une *hypothêkê* pythagoricienne, postérieure mais datant d'avant l'époque de Hiéroklos, comme l'a montré Van der Horst.

Nous rapportons ici sa liste des auteurs qui mentionnent les versets sur l'examen de conscience des *Vers d'or* en entier ou partiellement: vers 40-44: Arrien, *Epict. dissert.* III, 10, 2; Ammon, *In Porphyry*.

*Isag.* p. 15, 23 (Busse);

vers 40-42, 44: Eliae, *Proleg. philos.* 12, p. 34, 17 (Busse) (avec mention des *Chrysa Epê*). Galien, *De cur. morb.* VI, 23;

vers 40, 42: Arrien, *Epict. diss.* IV, 6, 32-35;

vers 42: Plutarque, *De superst.* VII, 168 B; *De curios.* I, 515 E; Diogène Laërce, VIII, 22; Themistius, *Orat.* 13, 175 A; Eustatius,

<sup>1)</sup> Trad. M. Meunier, *Pythagore, Les vers d'or. Hiéroklos, commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*, Paris 1925, p. 218.

*In Arist. Eth. Nic.* 2, 9 Heylb.; Cicéron, *De senectute* XI 38 (version latine);

vers 40-42 : Porphyre, *Vie de Pythagore*, 40; Ausone, 363, 14 (version latine);

vers 43, 44 : Ausone, 363, 24 (version latine);

vers 44 : Clément d'Alexandrie, *Paed.* I, X, 94, 1.

Ensuite l'analyse de Van der Horst attire l'attention sur l'exercice de la mémoire tel qu'il a été rappelé par Cicéron, *De senectute* XI, 38 (*memoriae exercendae gratia*), par Jamblique (*Vie de Pythagore*, 256, où apparaît la mnémotechnique comme un avertissement contre les actions irréfléchies) et par Diogène Laërce (VIII, 23 : *mnêmên askein*). Selon Van der Horst, cette mnémotechnique n'a plus intéressé Hiérokles, dont le but était „plutôt d'amener ses élèves, par cet examen quotidien, à se rendre compte des progrès qu'ils ont faits dans la voie de la 'vertu divine'... Ne serait-il pas possible que l'importance des méditations du soir ait résidé d'abord pour les pythagoriciens dans l'exercice de la mémoire et la lutte contre les actions irréfléchies, et que plus tard seulement le repentir personnel et le devoir de distinguer soi-même le bien et le mal, aient été poussés au premier plan? La note religieuse qu'y mettent les vers 43 et 44 ne serait-elle pas de date postérieure?" (Van der Horst, *op. cit.* p. 24, comm. ad vers. 40-44).

Ce point de vue semble confirmé par l'importance donnée dans l'ancien pythagorisme aux rêves et en conséquence à la préparation d'un sommeil tranquille qu'on cherche à obtenir, car une conscience purifiée est une condition requise pour retenir les contenus des rêves. Cela explique aussi l'attention accordée au régime alimentaire. G. Méautis l'a fait remarquer: „La conception pythagoricienne de la réalité objective des rêves devait entraîner après elle certaines conséquences. Il était nécessaire, puisque les rêves avaient une telle importance, d'arriver à en garder le souvenir le plus précis possible. Un certain régime était donc indispensable; l'homme qui désire rapporter dans sa conscience de veille le souvenir exact de ce qu'il avait fait pendant son sommeil ne devait pas user de la même nourriture que les autres hommes. Mais suivre un régime alimentaire spécial n'était pas suffisant. Il fallait prendre garde à ce que, vers le soir, l'âme ne fût pas inquiète et troublée, car ce n'aurait pas été une bonne préparation pour la nuit (Jamblique XV, 65). Le meilleur moyen de calmer son âme avant de s'endormir était de jouer de la lyre (XXV, 114). Plutar-

que (De Is. et Osiride 80 (383F) nous indique d'une manière très précise le but que les pythagoriciens poursuivaient lorsqu'ils faisaient tous les soirs de la musique. Parlant des effets d'un certain produit odoriférant, le '*kûphi*', il dit que ce parfum „apaise et délie comme des nœuds et sans ivresse les soucis et la tension d'esprit de la journée. Il polit et purifie comme un miroir ce qui, dans l'âme, est imaginaire et reçoit les rêves, non moins que les accords de la lyre, dont se servaient les pythagoriciens avant de s'endormir, qui flat- taient ainsi et apaisaient comme par une incantation la partie sensible et irrationnelle de l'âme . . . ” (G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel 1922, p. 31 sq.).

L'examen de soi-même selon l'ancien pythagorisme semblait donc être absorbé, dans une certaine mesure, par des préoccupations tout autres que celle de la conscience morale. Il serait pourtant difficile de mesurer l'élément vraiment moral d'une part et l'élément médical de l'autre, entremêlés dans ce prétendu exercice de l'examen de conscience. D'autant plus que l'ancienne médecine en Grèce comportait toujours des aspects intérieurs, moraux et pour ainsi dire „sotériologiques”. Le médecin exerçait son art en fonction d'un salut spirituel (cf. L. Edelstein, *Asklepios*, Baltimore 1945, 2 vol., I, p. 163, p. 173 et pass.). Il n'est donc pas étonnant que Galien, si rationaliste et sceptique qu'il fût, fit allusion à l'examen de conscience au sens pythagoricien tout en transposant les directives données pour le régime alimentaire en régime thérapeutique de l'âme :

“... Ce que nous venons de dire au sujet de l'emportement appliquez-le aux autres maladies de l'âme: concluez d'abord qu'il faut en remettre le discernement aux autres, non à nous-même, ensuite, qu'il ne faut pas y préposer comme surveillants les premiers venus, mais des vieillards unanimement estimés comme sages, éprouvés par nous-mêmes, en maintes occasions, comme exempts de ces maladies; enfin qu'il faut leur paraître, lorsqu'ils nous disent quelque chose de nos erreurs, non pas rébarbatifs, mais reconnaissants; qu'il faut y repenser chaque jour, autant que possible plusieurs fois, tout au moins dès l'aurore, avant le début de nos actions, et le soir avant de s'endormir. Quant à moi, j'ai pris l'habitude de méditer d'abord, ensuite de prononcer à haute voix, deux fois par jour, les avis qui nous sont transmis comme de Pythagore, car il ne suffit pas d'obtenir l'égalité d'âme, mais de faire aussi la cure de la gourmandise et de la débauche, de l'ivrognerie, de la curiosité



indiscrette, et de l'envie. C'est donc à un autre de nous observer, afin que nous ne soyons pas surpris en train de nous gorger de victuailles comme des chiens, ou convoitant de frais breuvages, comme ceux qu'une fièvre continue dévore, avec une avidité qui messied à un homme grave. Ni la faim ne permet de se gorger avec violence et sans mesure; ni la soif, de vider les coupes entièrement et d'un seul coup; il est encore moins permis, par gourmandise, de goûter à plus d'un entremets ou dessert parmi tous ceux qui sont servis; mais au milieu de ceux qui sont leurs propres guides, il faut en appeler aux autres: qu'ils observent, qu'ils nous signalent nos écarts; plus tard observons-nous sans pédagogue, et veillons nous-même à ce que, parmi tous les convives, nous prenions moins de dessert et nous nous abstenions de mets délicats, mangeant avec mesure des mets commandés par l'hygiène". (Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, VI, 23, trad. franç. publiée avec introd., des notes, un comm. et un lexique, par R. Van der Elst, Paris 1914, p. 46 ss.).

Galien semble se référer ici à la transmission des *Vers d'or* due au Timée (cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 256) qui aurait parlé d'un examen de prévoyance en vue des occupations de la journée. Parmi les médecins, Galien n'est d'ailleurs pas le seul à pratiquer un examen de conscience. Nous trouvons dans une des plus belles parties du *Corpus Hippocraticum* des indications, peu remarquées, sur l'introspection et le contrôle comme devoir professionnel d'un bon médecin (*Decorum* (*De la bienséance*) 3, éd. Léob. Hippocrates éd. W. H. Jones II, p. 280), et cela sans référence à une source pythagoricienne.

Si nous remplaçons l'examen de conscience, tel qu'il est inséré dans les *Vers d'or*, dans l'ensemble de la doctrine pythagoricienne, la nature de cet exercice, ressort plus clairement. L'ascèse pythagoricienne se proposait un affranchissement au moment de la mort, obtenu par un état de pureté parfaite qui permettrait à l'initié d'être élevé au rang des dieux (cf. les derniers versets du *Carmen Aureum*). C'était là „l'exercice de la mort" (*meletê thanatou*), dont Platon avait parlé dans le *Phédon* (81 A; 67 D) et qui a été considéré comme un véritable „exercice spirituel" (F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme Funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 365). Comme déjà le terme *ekmeleta* (= *exerce*) dans le verset 44 l'indique, il s'agissait d'un exercice proprement dit.

L'examen de conscience est d'autant plus intégré dans l'exercice

spirituel de la *meletê thanatou* qu'il représente dans les *Vers d'or* la préparation au sommeil, préfiguration de la mort, selon les idées courantes dans l'hellénisme (cf. par exemple P. Boyancé, *Le sommeil et l'immortalité*, dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, XLV, 1928, p. 99 ss, et les autres renvois dans F. Cumont, *op. cit.*, p. 365, note 5; p. 366, notes 1 et 2. L'association du sommeil à la mort remonte aux vieilles croyances des orphiques et de l'ancien Orient, cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 42, 93).

„... L'âme, se recueillant en elle-même, cherche à n'avoir aucune communauté avec le corps, afin qu'ainsi préparée, au moment de quitter ce monde pour gagner l'Invisible, elle n'emporte rien de charnel et, restée pure, aille vivre désormais, comme on le dit des mystes, avec les dieux immortels. Mais le sommeil, dès cette vie, débarrasse l'âme de ses chaînes et il peut ainsi être défini un apprentissage de cette mort et comme une ébauche... La seule différence entre le sommeil et la mort est donc que dans l'un l'âme ayant quitté cette prison corporelle où elle est enfermée pendant cette vie, y rentre au bout de quelques heures, tandis qu'après l'autre, elle s'en éloigne à jamais, libérée définitivement de sa captivité. Ainsi cette mort assimilée à un sommeil sans fin, ne sera plus, comme dans le discours prêté par Platon à Socrate et chez ceux qui s'en inspirent (Cicéron, *Tusc.* I, 38, 92; Plutarque, *Consol. ad. Apoll.*, 12), considérée comme une anesthésie totale et définitive, mais elle pourra se concilier avec l'espoir d'une survie psychique. Les épigrammes funéraires qui reflètent plus ou moins fidèlement les doctrines des philosophes, en fournissent maints exemples. Parfois, on oppose le sommeil des hommes de bien, dignes d'immortalité, à la mort conçue comme un anéantissement" (F. Cumont, *Le symbolisme funéraire*..., p. 365 ss).

Saint Jérôme l'a bien résumé: „... *philosophiam meditationem esse mortis: quotidie de corporis carcere nitentem animae educere libertatem*" (*Apologia adversus libros Rufini*, ML 23, 485).

Dans la conception pythagoricienne de l'examen de conscience il s'agissait donc moins d'un exercice de la conscience proprement dite que d'une pratique ascétique de recueillement destinée à délivrer de l'angoisse de la mort. On voit que cet exercice cède à la tentation néfaste pour toute attitude religieuse authentique: la libération intéressée du moi. D'un autre côté il ne suffit pas de ramener exclusivement la pratique pythagoricienne à une sorte de *Yoga*. L'usage très

répandu dans l'antiquité de l'examen de conscience selon le modèle pythagoricien, était souvent marqué par la prépondérance des éléments moraux sur les aspects psycho-physiques. Dans toutes ces questions il est d'ailleurs difficile de doser les éléments respectifs en présence.

Il faut cependant se demander d'où vient cette réputation de l'examen pythagoricien dans la tradition chrétienne. Certes, l'autorité des Pères de l'Eglise y est pour beaucoup. A Clément d'Alexandrie, par exemple, le précepte pythagoricien de ne pas franchir les limites de la Loi morale apparaît comme un résumé des lois de Moïse (Pyth. *Symb.* 2 Mullach, *FPG* I, p. 504; Clément, *Strom.* V, 30, 1 = GCS, II, p. 345, 11, 12).

Mais Clément ne cite qu'une seule fois un vers entier des anciens *Vers d'or* (v. 44: *Paed.* I, chap. X, 94, 1 = GCS, I, p. 146,4).

D'autre part, on ne peut prétendre que les Pères grecs aient hérité du pythagorisme une pratique de l'examen de conscience qu'ils exigeaient des fidèles. Saint Jean Chrysostôme, qui parle souvent de l'examen de conscience (par exemple: *De Lazaro*, PG 48, 1041; *Contra eos qui subintroductas virgines habent*, PG 47, 512; *In Joann. Homil.* 83, PG 59, 454; *In Matth. Homil.* 19, PG 57, 283; *In Matth. Homil.* 43, PG 57, 454; *In I. Gen. Homil.* 11, PG 53 93; *In Ps 4*, PG 55, 51/52; *Expos. in Ps 140*, PG 59, 436), quand il renvoie ses chrétiens à cet effort moral des philosophes grecs pour scruter leur conscience, s'excuse pour cette humiliation infligée aux auditeurs, en évoquant Jérémie 2, 10, 11 et Prov. 6, 6 („Va voir la fourmi, paresseux! observe ses moeurs et deviens sage...") (*In Matth. Hom.* 17; PG 57, 263/4).

Nous trouvons encore des exhortations semblables au XVII<sup>e</sup> siècle chez l'érudit J. Taylor (1613-1667), spirituel anglican de grande classe, *The Rule and Exercises of Holy Dying*, London 1651, p. 59 ss., où l'examen de conscience de Pythagore est évoqué (cf. aussi John T. Mc. Neill, *A History of the Cure of Souls*, London 1952, p. 234).

Il y a encore d'autres raisons qui expliquent la référence habituelle à l'examen de conscience pythagoricien. L'intérêt pour les confréries secrètes dans l'antiquité a été spécialement poussé par les franc-maçons qui font remonter leurs origines jusqu'à l'ancien pythagorisme (cf. par exemple Matila C. G. Ghyka, *Le nombre d'or. Rites et Rythmes Pythagoriciens dans le développement de la Civilisation occidentale*, Paris 1931, II, p. 2; p. 27; p. 96).

L'examen de conscience était regardé comme l'expression d'une moralité propre aux confréries ésotériques et continuée dans les institutions ecclésiastiques, le monachisme et plus tard spécialement chez les Jésuites. Ainsi par exemple, en 1820, F. von Wedekind voit dans l'examen de conscience des Jésuites un emprunt au pythagorisme (F. G. von Wedekind, *Der pythagorische Orden. Die Obskuranten in der Christenheit und die Freimaurerei in ihren gegenseitigen Verhältnissen*, Leipzig 1820).

De même C. Martha, dans son livre *Etudes Morales sur L'Antiquité* (Paris 1883), qui fit longtemps autorité, parle de l'influence pythagoricienne à propos des cercles illuministes qui ont pratiqué pendant la Révolution de 1789 l'examen de conscience:

„Au vieux précepte de Pythagore était réservé un honneur plus surprenant. L'an V de la République française, la secte des théophilanthropes, voulant établir une religion à peu près sans cérémonies et sans pratiques, n'imposa guère d'autre devoir à ses adeptes que l'examen de conscience... Cet examen était la principale pièce de cette religion peu compliquée et le plus important article de ce fort simple rituel. Ainsi, par une bizarre fortune, le précepte des *Vers d'or*, mal compris pendant des siècles, puis recueilli par les plus grandes doctrines philosophiques, enfin jugé digne de devenir chrétien, parut encore la dernière ressource des candidats novateurs, et, dans la ruine universelle des cultes, fut regardé comme l'unique et solide soutien de la morale publique et privée" (C. Martha, *op. cit.* p. 231 ss.).

Cette méprise s'explique par plusieurs raisons. Elle semble tout d'abord due à la méconnaissance de la tradition hébraïque; celle-ci, comme nous le verrons, est riche de renseignements à propos d'une véritable pratique religieuse de l'examen de conscience. Tout au contraire, encore récemment M. Pohlenz n'hésite pas à admettre que Philon, Saint Paul et les Pères de l'Eglise auraient purement et simplement emprunté l'examen de conscience au pythagorisme (M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948, p. 317, 433 ss: à comparer avec Ghyka, *op. cit.* II, p. 46: „Il est possible du reste que leur souvenir (des pythagoriciens) ait inspiré Saint Ignace, comme il avait influencé jadis les associations ascétiques des 'thérapeutes' d'Egypte, les Esséniens et leurs successeurs immédiats, les premiers moines de la Thébaïde"). L'option de base choisie par l'école philologique et patrologique allemande du XIX<sup>e</sup> siècle à la suite de l'hégélien Baur, de

Pfleiderer, de Friedländer etc., est restée ainsi vivante: l'hellénisme se substitue à l'Ancien Testament et l'ancien rabbinisme devient un lien méprisable entre les deux Testaments (Wellhausen).

Ensuite la méprise s'explique par une autre idée préconçue, qui pousse à rechercher la pratique de l'examen de conscience exclusivement dans les milieux de l'élite et, en suivant les traces des franc-maçons, dans les cercles ésotériques (J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* Paris, Budé, 1948 — Sur l'examen de conscience: pp. 136-151; „esprit de confrérie” et „petites chapelles” (p. 151) auxquelles il rattache aussi le platonisme).

### B. La pratique courante.

Cependant la pratique de l'examen de conscience était dans l'antiquité avant le christianisme plus courante qu'on ne le dit habituellement. L'étude fouillée de A. E. Wilhelm-Hooijbergh (*Peccatum; Sin and Guilt in ancient Rome*, Leiden: Brill 1954) donne nombre d'exemples d'un sens du péché suffisamment élaboré pour nous permettre de supposer des pratiques semblables à ce qu'on nomme examen de conscience, et cela dans Rome ancienne, sans nécessairement recourir à l'influence grecque ou à des doctrines philosophiques pour l'expliquer. Si par exemple, beaucoup d'auteurs stoïciens insistent particulièrement sur l'examen de conscience, comme Sextius, Sénèque, Epictète ou Marc Aurèle, on ne peut pas dire pour autant que la doctrine stoïcienne dans son ensemble ait favorisé spécialement cette pratique ascétique pour approfondir la conscience morale. Tout au contraire le dogme stoïcien au sujet de la nature de la faute („*omnia peccata paria*”) prouve que le désir d'intensifier l'introspection et de creuser individuellement ses actions était regardé plutôt comme inutile. La polémique de Cicéron contre cette rudesse de pensée morale présentée par le stoïcisme, et plus tard le refus de Saint Cyprien à l'égard de cette conception grossière de la nature de la faute, sont bien connus.

D'un autre côté, on doit se garder de toute généralisation dans un jugement sur l'éthique stoïcienne. Un stoïcien comme Sénèque par exemple atteste une finesse de conscience très développée:

„Est-il rien de plus beau que cette coutume de scruter toute une journée. Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait

l'espion, le censeur secret de ses propres moeurs ! J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme, déjà habituée à ma manière d'agir, s'est tue, j'examine toute ma journée et je mesure mes faits et dits; je ne cache rien, je ne passe rien." (*De ira*, III 36, 2-3).

On a fait souvent aussi appel au „*gnôthi seauton*” dans la Grèce classique, et à l'école socratique pour situer l'examen de conscience dans certains courants d'idées. Mais le „*gnôthi seauton*” exprime d'abord l'humilité de l'homme en face des dieux, la reconnaissance des limites de son être et non pas en premier lieu l'approfondissement de la conscience morale (W. Jaeger, *Paideia* I, 2e. éd. (1946), 167; 284). De même, pour Socrate l'examen de conscience fusionne avec la direction spirituelle du disciple plutôt qu'il ne prend l'allure d'un exercice qu'on doit pratiquer individuellement à son propre compte (cf. notamment Jacques Maritain, *Socrate et la philosophie morale*, dans *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris 1959, pp. 389-402, où cet enchevêtrement entre l'introspection en soi-même et la direction de l'âme d'après Socrate est bien mis en lumière, cf. spécialement p. 395 s).

Sous sa forme largement divulguée, c'était l'aspect de connaissance qui l'emportait dans l'examen socratique, comme Aristophane l'a exprimé: „Que pourrait-on apprendre de bon..., — ... Mais tout ce qu'il y a de savoir chez les hommes. Tu connaîtras combien toi-même tu es ignorant et épais ...” (*Nuées*, 840-842).

D'autre part l'introspection dont parlent tant les philosophes grecs, amène l'âme, sans qu'elle cesse d'être repliée dans son recueillement, à une attitude d'attente, non dépourvue d'aspects profondément religieux; selon Aristote „... il ne faut pas suivre le conseil de ceux qui nous exhortent à ne nourrir, hommes, que des ambitions d'homme, mortels, des ambitions de mortel. Il faut au contraire, autant qu'il est possible, se conduire en Immortel et tout faire pour vivre de la vie de ce qu'il y en en nous de plus haut. Car, même si ce quelque chose n'est en masse que bien peu, en puissance et en prix, c'est de beaucoup que sur le tout il l'emporte ! Mais ne doit-on pas encore avouer que ce quelque chose, c'est nous-mêmes, s'il est vrai que c'est ce qu'il y a en nous de principal et de meilleur ? Quelle absurdité ce serait donc de ne pas vouloir vivre notre vie à nous, mais celle d'un autre ! ... ce qui est le propre de chacun, c'est cela qui par nature est pour lui ce qu'il y a de plus haut et de plus plaisant; et par conséquent pour



l'homme, c'est la vie selon l'intellect, s'il est vrai que c'est cela la plus heureuse..." (*L'Éthique à Nicomaque*, 1177a31-1178a7; trad. R. A. Gauthier et J. Y. Jolif).

Platon lui aussi a parlé de cette vocation surnaturelle que l'homme pourrait retrouver en lui-même s'il est en attente d'une révélation divine (*Phédon* 85 D). Etant donné que la sagesse humaine ne vaut rien (*Apol.* 23) l'homme ne peut trouver la sécurité que dans ce *Logos* divin (*Phédon* 85 D).

L'appel à la profonde connaissance de soi-même transparaît dans quelques aveux de l'âme grecque et romaine tels qu'ils se font jour dans de rares attestations sans pourtant toujours nommer explicitement l'adage classique de *gnôthi seauton*: par exemple *Odyssée* 16, 187; Plutarque, *De Pompejo* 29; Epictète, III, 26, 38; Marc Aurèle, 4,3; Cicéron, *De Officiis*, 1 90.

Faire face à la faiblesse humaine, le génie grec ne s'y est pas refusé. Les plus anciennes plaidoeries le montrent. La nature de la faute a été examinée par Antiphon auquel remonte la distinction capitale entre faute volontaire et involontaire. L'intention qui prime sur le fait, principe désormais indispensable pour la conception de la responsabilité personnelle, n'a pas été exclusivement l'invention de la sophistique, qui transposait „sur le plan d'intelligence abstraite la dialectique inconsciente des sentiments sociaux" (L. Gernet, *Introd. à la deuxième Tétralogie des Discours d'Antiphon*, éd. Budé p. 71), mais l'expression „du respect de la religion et de la justice" (*'hosion kai dikaion'*, Antiphon III, B 4, 10, éd. Budé, p. 84). Dans ces plaidoeries classiques, le génie des anciens rhéteurs creuse la nature de la faute; ils sont capables de mesurer la gravité du péché. C'est avec un souffle profond qu'ils parlent de „maintenir la justice dans les âmes" (Isocrate, *Aréopagite* VII 41, éd. Budé, Isocrate, *Discours* III, p. 23, trad. Mathieu), tout préoccupés „du progrès dans la vertu" qui s'affirme „dans les habitudes de chaque jour". (*Aréopagite* VII, 39).

Apportant une contribution d'une importance capitale à l'histoire ancienne de la responsabilité, le génie grec reste presque muet sur les exigences de l'examen de conscience personnel. Cela ne semble pas uniquement une lacune des renseignements littéraires. Comme G. Misch l'a montré, l'„autobiographie", la confession personnelle, l'aveu manifestant l'intimité de l'âme, appartiennent à un domaine encore silencieux en Grèce. L'esprit s'en tient à formuler les principes généraux

(cf. aussi E. G. Wilkins, „*Know thyself*” in *Greek and Latin Literature*, Chicago 1917.)

Si nous trouvons nombre d'attestations dans la littérature Romaine depuis Plaute sur la conscience du péché individuel, la *culpa in pectore*, la faute personnelle comme notion religieuse (et non point juridique, conception très tardive en Droit Romain!), ce n'est pas en rapport avec les principes abstraits établis par les philosophes. Pour Plaute l'examen de conscience est un élément de la sagesse intérieure :

„Les hommes devraient avoir un miroir, non pas seulement pour le visage, pour y contempler leurs traits, mais afin de pouvoir examiner le fond de leur âme, (et se rendre compte de ce qu'elle contient de sagesse), puis, l'examen fait, de réfléchir à la vie qu'ils ont menée depuis leur jeunesse”. (*Épid.* 384, cf. encore *Stichus*, 122-125):

„Ét toi, quelle est la femme qui te paraît de beaucoup la plus sage?”

„Celle que la prospérité n'empêchera pas de connaître, et qui saura supporter d'une âme égale les revers de fortune”, *Quae tibi mulier videtur multo sapientissima?* — *Quae tamen, cum res secundae sunt, se poterit noscere, Et illa quae aequo animo patietur sibi esse peius quam fuit.*” Des allusions à l'examen de conscience glissent sous la plume des poètes, presque spontanément, chez Stace par exemple :

„Malheureux que je suis ! Car je ne préluderai point par les paroles consacrées, inspirées des ondes harmonieuses de Castille, étant odieux et importun à l'Hébus. Lequel de vos mystères, o socurs de Piétie, lequel de vos autels ai-je profané ? Parlez : qu'il vous soit permis, après le châtement, de déclarer la faute. Ai-je, malgré la défense, mis le pied dans un bois sacré ? Ai-je bu à une source interdite ? Quelle est la faute, quelle est l'erreur que j'expie si cruellement ? Voici que, de ses bras expirants tenant à mes entrailles et à ma vie, un petit enfant m'est arraché ...” (Stace, *Silves*, V, 1-10, éd. Budé, trad. H. J. Izaac, tome II, p. 206).

C'était là la piété courante et populaire à l'époque hellénistique (cf. A. E. Wilhelm-Hooijberg, *Peccatum*..., pp. 36-39 et pass.; aussi A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, University of California Press 1954, pp. 68-104).

On ne peut s'empêcher d'insinuer que le continuel mécontentement dont Tacite donne un exemple et derrière lequel se cachait une délicatesse de conscience très vive a finalement plus sensibilisé les Romains au christianisme que toute la mode des cultes mystériques.

Mais toutes ces attestations restent encore éparses et assez indéterminées. Il n'y a pas de continuité. Celle-ci n'apparaît que lorsque la responsabilité personnelle se trouve exigée dans la Bible, où l'histoire individuelle fait corps avec l'histoire universelle du salut.

\*   ■   \*

L'histoire de la spiritualité s'inscrit en faux contre la prétention de faire de l'examen de conscience — en tant surtout qu'il est un exercice monastique — une pratique héritée du pythagorisme. Cette prétention s'intègre dans l'hypothèse trop connue, qui fait dépendre le monachisme chrétien des idées religieuses de l'hellénisme.

Cet usage universel de l'examen de conscience sur lequel nous essayons d'attirer l'attention dans cette étude d'ensemble, doit mettre en garde contre toute tendance à transformer les analogies en emprunts, en particulier dans l'histoire de la spiritualité.

## 5. L'EXAMEN DE CONSCIENCE DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET DANS LE RABBINISME.

### A. *L'Ancien Testament.*

Trouve-t-on dans l'Ancien Testament des indications explicites concernant l'examen de conscience?

On peut y relever au moins un reflet assez net de la confession négative telle qu'elle était connue en Égypte, dans la proclamation solennelle de l'innocence de Job :

„J'avais fait un pacte avec mes yeux,  
au point de ne fixer aucune vierge.  
Or, quel partage Dieu fait-Il donc de Là-Haut,  
quels lots le Puissant assigne-t-Il de son ciel?  
N'est ce pas le malheur qu'Il réserve à l'injuste,  
l'adversité aux hommes iniques?  
N'a-t-Il pas vu ma conduite,  
compté tous mes pas?  
Ai-je fait route avec le mensonge,  
pressé le pas vers la fausseté?  
Qu'Il me pèse sur une balance exacte:  
Lui, Dieu, reconnaîtra mon innocence!”  
(Job, 31, 1-6)

Ainsi que l'a fait remarquer le P. Larcher, il s'agit dans Job chap. 31 d'un véritable examen de conscience sous cette forme d'une sorte de confession par l'énumération des péchés possibles :

„En cette protestation d'innocence, sous forme de serment, la morale de l'Ancien Testament atteint sa plus grande pureté, au point de préluder directement à la morale évangélique. A la différence de la „confession négative” du *Livre des Morts* égyptien, dont on l'a rapprochée elle n'est pas la récitation liturgique, ou efficace par elle-même, de formules toutes faites. C'est un examen de conscience personnel, accordé à la situation de Job, dégagé du souci des transgressions rituelles ou purement matérielles et portant la marque du yahvisme le plus pur. Du *Livre des morts* il y aurait tout au plus quelques réminiscences. — La forme est celle du serment imprécatoire contre soi-même qu'on réclamait en justice de l'accusé (Ex., 22, 9 et ss; Num., 5, 20-22; 1 Reg., 8, 31-32). ... De la délicatesse de conscience de Job, le Christ a fait une loi (Mat., 5, 28)”. (R. P. Larcher, O.P., *Le Livre de Job*, Bible de Jérusalem (1950), p. 128).

De même la liste des fautes dressée par Job dans le chap. 31 révèle une prise de conscience des degrés de gravité du péché. Le rôle de l'intention dans le péché est mis en lumière par la mention des péchés purement intérieurs (Job 31, 7; 9; 24-29; 33-34). V. Monty, *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu* (dans *Sciences Ecclésiastiques*, II, (1949) pp. 129-168) a étudié les différentes expressions qui marquent dans l'Ancien Testament les degrés de gravité morale et de culpabilité. „Entre fautes graves même, l'usage s'accorde avec l'étymologie pour établir des distinctions (Lament. 4, 6; de même la gradation ascendante dans Ps. 106, 6, qui correspond plus ou moins bien à la distinction théologique entre péché véniel semi-délibéré, péché véniel délibéré, péché mortel; cf. aussi J. D. Eisenstein, art *Sin*, dans *Jewish Encycl.* (= J. E.) X, p. 376). Grave, l'offense qui fait manquer à l'homme le but de sa vie (*ḥattâth*) mais plus grave, la révolte contre Dieu (*peša*). Dans son deuxième discours, Eliu utilise cette différence de gravité (Job 34, 36-37) pour démontrer l'impiété dont il accuse Job: „Eh bien, que Job soit éprouvé jusqu'au bout, puisque ses réponses sont celles d'un impie! Car à l'offense (*ḥattâth*), il ajoute la révolte (*peša*)”. (V. Monty, *art. cit.* p. 164 s).

Plus important que le passage classique de l'Ancien Testament sur la nature du péché véniel (Eccl. 7, 20) péché du juste qui ne lui fait

pas perdre sa justice, est le fait de la gradation des péchés. V. Monty en a encore recueilli d'autres exemples : Lev. 4 et 5; Num. 15, 22-31; Is. 43, 27; 59, 13; Num. 15, 32-36; Num. 20, 2-13; Deut. 32, 48-52; Exod. 34, 6-7; I. Sam. 15, 22-29; II. Sam. 12, 13-14; Ex. 32, 25-29; Jonas 3, 10. Elle se révèle ici en face d'une expérience religieuse : l'épreuve de Job. Dans les autres cas allégués cette gradation apparaît au cours de l'histoire des rapports continuels entre Yahvé et son peuple fragile et infidèle. La diversité de la nature de la faute est plus expérimentée que réfléchie. „La conscience humaine s'est progressivement raffinée sous l'influence grandissante de la révélation" (V. Monty *art. cit.* p. 161).

Cependant, on ne trouve pas dans l'Ancien Testament un terme technique spécial qui exprime d'un point de vue conceptuel la pratique de l'examen de conscience. Toutefois, A. Barucq n'a pas hésité à affirmer l'existence de celui-ci en parlant de la conscience du péché dans les psaumes bibliques :

„Se présentant devant Dieu pour l'adorer ou l'implorer, l'Israélite voit se dresser entre lui et la divinité le péché. Il fait alors son examen de conscience [...] Quand le psalmiste se reconnaît pécheur, sa confession reste le plus souvent évasive — Il s'accuse d'„iniquité", de „péché" en général... Il semble que les psalmistes aient eu une conscience bien personnelle de la responsabilité de leurs fautes, alors même que comme l'auteur du „Miserere" ils se disent nés dans l'iniquité et conçus dans le péché. ... Tout le Ps. 51 rend ce son d'une humble reconnaissance des fautes commises par la plus délicate des consciences. Si, du plan des consciences individuelles, nous passions sur le plan de la conscience nationale, nous trouverions encore cette attitude d'aveu. La plus grande partie du Ps. 106 est un „*mea culpa*" national. [...] Le péché apparaît à l'Israélite comme un mal, une faute (*hattâth*), une sottise fatale (*âwon*), une rébellion même (*peša*). Nous sommes loin, dans les psaumes, de la conception purement ritualiste de la faute. La conscience s'intériorise: Ps. 51, 6..." (A. Barucq, *Péché et Innocence dans les psaumes bibliques*, dans: *Etudes de Critique et d'Histoire Religieuse* — Bibl. de la Faculté de Théol. de Lyon, 2, Lyon 1948, p. 128 ss. C'est nous qui soulignons).

Cette dénomination „examen de conscience" couvre-t-elle une ré-

interprétation plus récente de la Bible? On peut encore se le demander. La présence, dans la Bible, d'une expression correspondant de façon strictement déterminée au concept de conscience a été vigoureusement contestée. On a nié qu'il existe dans le langage de la Bible un terme équivalent au grec *Syneidesis*.

Cf. *Bibellexikon*, ad. verb. *Gewissen*; moins catégorique E. Wolff, art. *Gewissen*, dans RGG 3e éd., col. 1551/52, et A. Richardson, art. *Conscience*, dans *Theological Word-Book of the Bible*. Tout en concédant une certaine conception de la conscience dans l'Ancien Testament (le mot *leb*, *cœur*, est accepté par Koehler-Baumgartner, *In Vet. Test. Libros Lexicon* (éd. 1953) ad verb. *leb*, sous no. 9: Herz = *Gewissen* = conscience pour trois passages: I. Sam. 24, 10; I. Sam. 24, 6; I. Sam. 25, 31) ces auteurs refusent pourtant d'admettre, dans la Bible, un sens plus approfondi et développé de la conscience. Dans le même sens: J. Dupont, *Syneidesis* (*Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, dans *Studia Hellenistica*, 5, 1948, pp. 119-153) tient, comme la plupart des auteurs, en se basant sur T. Schneider et J. Stelzenberger, pour une acception hellénistique de la conscience. (art. cit. p. 119, note 2).

Toutefois, absence du terme n'implique pas l'ignorance de la chose.

Cela a été aussi récemment confirmé par A. Bout (*Het Zondebesef in het Boek der Psalmen*, Thèse Utrecht 1952, p. 133 ss) qui ne peut s'empêcher de remarquer que dans les psaumes de la pénitence se manifeste la force de la conscience. Il ajoute que la conscience représente quelque chose de particulièrement profond et intime dans l'âme, et que la première réagit aux actes de la seconde. La conscience se concentre ainsi sur l'essence du péché dans l'acte peccamineux (*op het zondige-van-de-zonde*).

On en verra plus loin la preuve par la mise en évidence d'une véritable pratique suivie de l'examen de conscience telle qu'elle apparaît dans l'ancienne Synagogue, donc là où la tradition biblique vivante est assurée par une continuité liturgique. Celle-ci, en constante référence avec la Bible nous est attestée par les écrits rabbiniques.

## B. *Le Rabbinisme*

Faisons d'abord quelques remarques préliminaires sur le vocabulaire rabbinique à propos de l'examen de conscience. Comme l'a souligné Abraham Isaak Ha-Kohen Kuk, *Oroth Hatešubah* (= *La lumière*



de la pénitence) (Jérusalem éd. Société Bene Akiba, 1945), la conception de *ḥešbon* (= compte, somme, responsabilité et récompense; sur son emploi rabbinique cf. M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi and the Midrash Literature*, New-York 1950, I, 509. Le mot se trouve 3 fois dans la Bible, toujours dans Qohelet (7, 25; 7, 27; 9, 10 au sens de compte, calcul, pensée) se trouve à la racine même de l'idée de pénitence (*op. cit.* p. 103). Ce terme *ḥešbon*, est devenu tardivement l'expression technique et explicite pour désigner l'examen de conscience au sein du judaïsme, à partir du XII<sup>ème</sup> siècle, avec la traduction hébraïque de l'*Introduction aux devoirs des cœurs* de Baḥya Ibn Paqûda (cf. *infra* § 7), où le mot arabe *muḥāsaba* employé par ce dernier pour désigner l'examen de conscience au sens de la tradition rabbinique et juive était rendu par *ḥešbon*. Les écrits rabbiniques ne l'emploient pas encore dans ce sens déterminé.

Mais nous trouvons le mot *ḥešbon* dans un passage révélateur pour notre sujet, *Baba Batra*, 78, auquel se réfère aussi A. J. Ha-Kohen Kuk (*op. cit.* p. 103 s). Ce passage exalte la pénitence „intellectuelle”; elle est placée au dessus de toutes les autres espèces de repentance. Il s'agit du sens foncier de la pénitence issu de la reconnaissance lucide des péchés, moyennant l'examen de conscience. Le traité *Baba Batra* rapporte un commentaire allégorique sur le passage du livre des Nombres, dans lequel il est question de la capitale Moabite, *Ḥešbon*, ville du Roi des Amorites: „Allez à *Ḥešbon*” (Nombres 21, 25) signifie, dit Rabbi Samuel b. Naḥman au nom du Rabbi Yoḥanan, ‘Venez, considérons les comptes du monde, la perte entraînée par l'accomplissement d'un précepte en regard de la récompense assurée par son observance; et le gain procuré par une transgression en regard de la perte qu'elle entraîne’.

Le même sens allégorique est repris à propos du verset 28:

„Car un feu est sorti d'*Ḥešbon*, une flamme de la cité de Sihon . . .” Le mot hébreu *meḥešbon* peut correspondre à „de la cité de *Ḥešbon*” ou encore être pris comme dérivé de la racine „*ḥasab*”, compter avec précision, considérer exactement (le mot est fréquent dans la Bible et dans la littérature rabbinique); l'allégorie se poursuit: „un feu jaillira de ceux qui font les comptes du monde (= les justes) et consumera ceux qui ne font pas le compte (= les pécheurs qui ne pèsent pas la valeur du bien et du mal)”. (*Baba Batra*, *ibid.*). La

même allégorie continue commentant le verset 30: '*Hešbon a péri*' en disant „les comptes du monde ont péri”, à savoir il n'y aura pas de Jour du jugement (*Baba Batra, ibid.*).

Comme A. J. Ha-Kohen Kuk le souligne, le *hešbon*, compte de conscience, fait naître la pénitence et l'accompagne dans ses premières phases. C'est dans le même sens que le traité *Kiddušin* affirme que le mouvement intérieur vers le repentir est compté par Dieu comme un repentir déjà effectif (*Kiddušin* 49b). La même idée est reprise sous l'image de la pesée au lieu du compte dans un passage de *Sanhédrin* 17 qui introduit un mot appelant une explication :

„Il devra réfléchir (*memašmeš*) à la perte qu'il subira par le fait du péché et la peser dans la balance avec la récompense due au respect du précepte et dans chaque tentation il devra garder devant les yeux le préjudice entraîné par la transgression du précepte et la récompense qu'il obtiendra grâce au respect du précepte”. (*Sanhédrin*, 17b).

„Devra réfléchir” traduit ici le mot *memašmeš*. En effet, dans la tradition rabbinique c'est l'une des expressions les plus précises qui viennent confirmer l'exposé de la chose. Elles apparaissent quand il s'agit d'examiner en conscience les actions de l'avenir et celles du passé. Ce sont les mots *mašmeš* et *pašpeš*. Le premier, *mašmeš*, se réfère à l'examen de l'avenir (cf. Jastrow II, 856), le deuxième, *pašpeš*, à l'examen du passé (Jastrow II, 1248). Faire un examen rétrospectif et d'autre part prévoir l'avenir en examinant d'avance ses actions est contenu dans ces deux mots, exprimé par le verbe même.

Le traité *Erubin* donne un exemple classique de leur emploi, important pour notre sujet:

„Nos rabbins ont enseigné: pendant deux ans et demi la maison de Samai et la maison de Hillel ont disputé, la première affirmait qu'il eût été mieux pour l'homme de n'avoir pas été créé et la seconde maintenait qu'il était mieux pour l'homme d'avoir été créé que de ne pas avoir été créé. Enfin on mit la chose aux voix et il fut décidé, qu'il était mieux pour l'homme de n'avoir pas été créé que d'avoir été créé; mais étant donné maintenant qu'il a été créé, il doit s'examiner sur ses actions passés (*pašpeš*) ou, comme disent d'autres, il doit s'interroger sur ses actions futures (*mašmeš*)” (*Erubin* 13b).

De ce passage à l'apparence pessimiste, il ressort avec éclat que l'examen de conscience prend une place capitale dans la spiritualité rabbinique. Ainsi Dieu donna le remède du repentir et celui de l'aver-

tissement qui freinera le péché à l'avenir, comme le dit A. Büchler (*Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the first century*, London 1928, p. 210). Cet auteur étudie ensuite à fond le comportement du juste visité par l'affliction, et porté aussitôt, par cela même à examiner sa conscience, à chercher minutieusement ce qu'il avait laissé passer inaperçu, et à en demander pardon (cf. A. Büchler, *op. cit.* pp. 172 ss, 335 ss, 345 ss se référant à Is. 55, 5, 7; Ps. Sal. 9, 12; 10, 2; *Berak.* 19a; *Sifre Deut.* 6, 5, 32, 73b; *Ṣemah* X; *Pesikta* 159a etc.).

Ce repentir salutaire se produit chez le juste déjà engagé dans la voie de perfection. Les souffrances et les épreuves l'incitent à un examen plus pénétrant du fond de son âme pour prendre conscience de toutes les traces peccamineuses, se repentir des moindres déviations, afin d'arriver à un degré plus élevé de pureté. S'inspirant de A. Büchler, A. Médebielle a bien résumé le rôle spirituel de la souffrance des justes dans la théologie juive au commencement de l'ère chrétienne :

„Ces épreuves sont 'des visites' du Seigneur, qui apportent toujours de précieux avantages. Elles seront d'abord d'instruction et de correction; elles invitent l'affligé à un examen sévère de sa conduite et lui ouvrent les yeux sur des fautes ou des défauts dont il ne se rendait pas compte" art. *Expiation*, *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (= DBS 3, p. 106).

Le juste, précisément parce qu'il est pleinement conscient de sa responsabilité et du sérieux du péché, en même temps qu'extrêmement diligent pour l'éviter, est amené par les épreuves à un repentir intense portant sur ses péchés les plus secrets. Les souffrances les plus inexplicables obligent l'homme à un examen plus profond, à la pénitence inspirée par des motifs de contrition extrêmement personnels et l'éveil d'une responsabilité très affinée. La lucidité intérieure croissante conduit à la pureté. C'est là le sens de la réponse célèbre donnée par Rabbi Akiba à son maître Eliezer ben Hyrkanos, affligé d'une grave maladie en dépit de sa pleine fidélité à la Torah („je n'ai jamais négligé une observance à l'égard de la Torah toute entière, disait-il, et c'est pourquoi je ne suis pas puni pour des péchés", *Sifré Deut.* 6, 5, 32, 73b; *Sanh.* 101a; cf. A. Büchler, *op. cit.*, p. 187), Rabbi Akiba lui fait comprendre que justement lui, le juste est affligé pour reconnaître ses rares péchés et en faire pénitence afin d'acquérir l'héritage du monde à venir (*Sifré Deut. ibid.*; *Baraita de Sanhedr.*

10a; A. Büchler, *op. cit.* 186 ss; 336 ss). Car pour y avoir part la pureté du fond même de l'âme est requise. La Bible et la doctrine rabbinique forment ici un tout, l'une épanouissant les données contenues en germe dans l'autre, l'enseignement est donc présenté avec une continuité déjà souvent remarquée (cf. par exemple les Ps. 31, 11 ss; 38, 4 ss; 39, 9-12; 40, 13; 41, 4 ss). A propos du même sujet *Berakoth* 5a se réfère dans le même ordre d'idées par exemple aux Lam. 3, 40: „Examinons notre voie, scrutons-la, et revenons à Yahvé”. Dans le même sens le *Midrash Tanhuma* 5 explique Is. 26, 20: „Va mon peuple, entre dans tes chambres et ferme sur toi tes portes...” en disant: „cherche dans les chambres intérieures de ton cœur, et vois si cela n'était pas à cause de tes péchés que j'ai amassé sur toi des afflictions”.

Le Midrash continue en rappelant Prov. 20, 27 („La lampe de Yahvé, c'est l'esprit de l'homme qui pénètre jusqu'au tréfond de son être”): „tes chambres sont les chambres de tes reins, et si les afflictions sont venues sur toi ne te plains pas de la justice de Dieu, mais 'ferme sur toi tes portes, cache-toi un instant, le temps que passe la colère' (Is. 26, 20). Des afflictions ne viennent pas pour durer à jamais, mais elles sont passagères, comme disent les textes” (*Tanhuma*, éd. Buber, Waaysè § 5; cf. G. F. Moore, *Judaism*, II, p. 250).

C'est encore dans le même sens que le *Midrash Rabbah Lam.* I, 2 parle de l'examen de soi-même et c'est le même terme technique *pašpeš* que nous rencontrons pour dire „examiner sa conscience”: „Je parle à mon cœur et j'ai examiné (*pašpeš*) mes actions”. Le Midrash commente dans ce passage les Lamentations de Jérusalem (Lam. 1, 2): „Elle passe les nuits à pleurer...” en se référant au Ps. 77, 7: „Je murmurais dans la nuit en mon cœur, je méditais et mon esprit interrogeait...”. — La *Tosefta N'ga'im* dit IV, 7: „va-t-en... examine toi (*pašpeš*) et fais pénitence”. Le Traité *Berakoth* résume le sens spirituel des souffrances du juste avec le même terme: „si quelqu'un est affligé par des souffrances, il doit examiner sa conduite (*pašpeš*)” (*Berakoth* 5a).

La rigueur de cet approfondissement du regard intérieur chez le juste souffrant ressort bien si on consulte la comparaison faite plus tard par Rashi à propos des textes rabbiniques sur l'examen de conscience, par exemple *Irubin* 13b (cf. *supra*): „Ce sont des œuvres qu'il a déjà accomplies qu'il doit examiner avec précision (*pašpeš*)”.

Rashi compare ici l'action de *pašpeš* à la recherche soigneuse, le *bedikah*, terme technique désignant la recherche assidue du levain dans la pâte levée au 14<sup>e</sup> Nisan, jour qui précède Pâques. Il faut alors retirer le levain du pain, soigneusement, en le saisissant avec précision et application (autres exemples: *P'saim* 1, 27a dans le Talmud Palestinien ou *Kilayin* 9, 7). Le même terme était employé dans un sens métaphorique pour les tests des témoins dans les procédures judiciaires, comme le montre l'emploi du pluriel *bedikoth* dans *Sanh.* 5, 2 (40b) qui correspond à une sorte de 'cross-examination' (cf. Jastrow 1, 140). Rappelons ici que ce *scrutinium* métaphorique correspond plus tard, dans le judaïsme, à la même recherche minutieuse du levain dans le pain, exprimée par le substantif: *bedikathametz* (litt.: examen du levain). De même le substantif *pišpuš* que nous rencontrons déjà dans les textes rabbiniques exprime le *scrutinium* au sens d'examen rigoureux dans le domaine spirituel proprement dit. Ainsi l'emploie le *Targum de Jérusalem* sur Job 8, 8 et surtout 38, 16 en comparant les profondeurs de l'homme à la profondeur de l'abîme: 'As-tu pénétré jusqu'aux sources marines, circulé au fond de l'abîme?' passage que le Targum rattache au Ps. 95, 4: 'en ses mains sont les creux de la terre': *pišpuš* exprime ici dans le *Targum* la profondeur explorée.

Pourtant cet examen rigoureux auquel se trouve amené le juste souffrant n'est point réservé aux âmes d'élite, mais il est requis de tous les fidèles juifs. Au jour d'expiation (*Yom Ha-Kippurim*) cette pureté dans son degré le plus haut est exigée obligatoirement de chaque Israélite. Nombre de textes rabbiniques attestent cette exigence, surtout en partant de l'allégorie sur le *Cantique des Cantiques* 1, 5: 'Je suis noire et pourtant belle' (cf. *Midr. Cant. Rabbah* 1, 5 et les textes allégués par A. Büchler, *op. cit.* p. 306 et 316; cf. surtout les beaux textes sur la blancheur acquise au jour d'expiation, par exemple celui de Rabbi Levi ben Haïtha: 'Je suis noire pendant l'année, mais beau au jour d'expiation', *Cant. Rab. ibid.*) La sanctification individuelle devient au Jour d'expiation une obligation morale et religieuse qui s'impose à la responsabilité de chaque Juif fidèle. Comme l'attestent nombre de textes rabbiniques, étudiés par A. Büchler, chaque Juif fidèle dispose au Jour d'Expiation des moyens de purification intérieure pour lui-même (cf. A. Büchler, *op. cit.* p. 302; *Gen. Rabbah* 65, 15).

Le pratique de l'examen de conscience s'impose donc à tous comme exercice spirituel. Elle s'intègre dans le cadre institutionnel de la liturgie synagogale. La célébration annuelle du Jour d'Expiation représente pour le peuple juif dès l'époque de l'ancien rabbinisme le jour le plus saint de l'année liturgique. Il était le jour de l'examen de conscience et de conversion intérieure destiné à libérer les fidèles non pas seulement de la peine due aux péchés, mais du péché même (cf. Art. Busse, *Jüdisches Lexikon* I, 1253). Au centre de la liturgie du Jour d'Expiation se trouvait la confession obligatoire des péchés, définitivement instituée après la destruction du deuxième Temple (cf. Büchler, *op. cit.* p. 353; art. *Confession of sins*, dans *JE* IV, 217b-219b) mais probablement déjà pratiquée à l'époque postexilique (*Pesikta Rab.* 35, 160b; cf. A. Büchler *ibid.*; S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, p. 337 ss; comme le fait remarquer S. Schechter, *op. cit.* p. 337, note 1, la confession des péchés avant la mort remonte à une institution très ancienne; cf. *Šabbat* 32b, *Semaḥoth Zutarti*, éd. C. M. Horowitz, pp. 30-31; Eccli. 38, 9-10 qui a trouvé une résonance dans l'Épître de Saint Jacques 5, 16. Aussi selon S. Schechter, la confession au Jour d'Expiation était pratiquée dès le temps du deuxième Temple: *Yoma* 87b; Lev 16, 21; *Torat Koḥanim* 82a, *Yoma* 66a; *Jer. Šebi'ith* I, 5. Elle se fonde sur plusieurs passages bibliques (cf. A. Descamp art. *Justice*, dans *DBS* 4, col. 1451-1452) cf. Ez. 45, 18-20; Lev. 25, 9; Ez. 40,1 Ps. 106, 6 et Dan. 9, 5).

Rappelons ici le fait souvent constaté que l'enseignement rabbinique intériorise au maximum les cultes expiatoires en Israël. C'est l'aboutissement d'une évolution qui remonte aux temps des prophètes développée longtemps avant la destruction du Temple au premier siècle de notre ère. Il suffira à ce propos de renvoyer à l'étude excellente de H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe* (dans '*Angelos*' 4 (1932) pp. 70-230, sur le rabbinisme: pp. 88-109).

De même, l'insistance avec laquelle les anciens rabbins ont souligné la contrition sincère et individuelle et la repentance intérieure est bien connue. Elle exclut le but intéressé que poursuivrait la simple confiance en un formalisme rituel (par exemple: *Sanh.* 43b; *Ber.* 12b; *Hag.* 5a; *Lev. Rabbah* VII etc.). C'est à cette repentance intérieure pénétrée d'un esprit qui aime à accentuer la responsabilité personnelle, que la confession des péchés au Jour d'Expiation est liée. Celle-ci se présente tout autrement qu'une récitation de formules impersonnelles



et formalistes (*Mekhilta Exod.* 19, 45b; *R. Simeon Ex. rab.* 15; *Baraitha de Abod. zar.* 17a). Malgré l'intercompénétration des différents moyens, celle-ci se dégage néanmoins assez nettement. On le voit par l'énumération individuelle et détaillée des péchés telle qu'elle est attestée dans le Traité *Yoma* 86b, au nom de Rabbi Yehuda b. Babha. Il se réfère à Ex. 31: „Ce peuple a commis un grand péché; ils se sont fabriqué un dieu d'or”, pour justifier l'indication précise des péchés commis pendant l'année passée depuis le dernier Jour d'Expiation. Ils doivent donc être passés en revue par chaque Israélite rigoureusement. Les règles sur l'examen de soi-même données par Rabbi Akiba sont spécialement importantes à ce sujet.

Comme l'a exposé W. Bacher, (*Die Aggada der Tannaiten, I, Von Hillel bis Akiba*, Strasbourg 1903<sup>2</sup>, p. 275 ss), Rabbi Akiba a donné dans les trois règles suivantes une norme pour que l'homme puisse se juger lui-même dans ses rapports avec Dieu et avec ses semblables, ainsi qu'à l'égard de sa propre conscience (*Tosefta, Berakoth* 3, 3).

1. Celui dont la prière est fréquemment sur les lèvres (pour qui la prière jaillit spontanément du cœur et des lèvres) que cela lui serve de bon signe; le contraire est un mauvais signe pour lui. (*Mišna Berak* 5, 6; de même *Baraitha de Berak* (bab.) 43b et *Berak.* (jer.) 9d; cf. Bacher, *op. cit.* 276, note 1).

2. Celui qui donne satisfaction aux hommes, celui-là donne satisfaction à Dieu aussi; celui qui ne donne aucune satisfaction aux hommes n'en donne aucune à Dieu non plus (*Pirke Aboth* 3, 10).

3. Celui qui est satisfait de ce qui lui appartient, cela est pour lui un bon signe; le manque de satisfaction avec son bien est un mauvais signe.

Les deux premières règles sont d'ailleurs attribuées également au célèbre dévot de cette époque, connu pour sa prière et son ascèse: Hanina ben Dosa, si estimé par Yohanan ben Zakkai et Gamaliel (voir Bacher, *ibid.*).

Le même Rabbi Akiba a fortement insisté sur l'aspect de la purification de soi-même au Jour d'Expiation (Büchler, *op. cit.* p. 355). D'une manière plus accentuée encore son grand disciple Rabbi Meir accorde à cette repentance individuelle au Jour d'Expiation la valeur d'une véritable éducation de soi-même („*self-education*” comme l'exprime A. Büchler, *op. cit.* p. 357) qui s'achève dans la présence de Dieu: „Décidez-vous de tout cœur et avec toute votre âme à connaître mes

voies et à veiller auprès des portes de ma Torah; gardez la Torah dans votre cœur et ayez ma crainte devant vos yeux; sauvegardez votre bouche de tout péché et purifiez-vous et sanctifiez-vous en vous éloignant de toute souillure et de toute iniquité, et je serai avec vous partout" (*Berakoth* 17a).

Cette acquisition personnelle de la Loi divine est exprimée dans le même Traité *Berakoth* par la belle image: „... tes yeux doivent briller de la lumière de la Torah..." (17a).

Rappelons ici que l'enseignement étendu dans la Torah à tous les fidèles est caractéristique de toute la tradition rabbinique (cf. E. Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel, during the Tannaitic Period* (10-220 C.E.) New-York 1956). C'est la sagesse, identifiée avec la Torah déjà par Jésus Sirach (24, 23); tous les fidèles y participent par l'instruction religieuse, la sagesse israélite étant ainsi „démocratisée". L'étude assidue de la Torah, obligation et dévotion à la fois, dès les époques postexiliques, a été exprimée avec le même terme *pašpeš* que nous avons rencontré à propos de l'examen de conscience:

„Comme la pluie nettoie les plantes et les pénètre, de la même manière tu dois pénétrer les mots de la Torah" (*Sifré Deut.* 306, sur Deut. 32, 2).

La Torah à l'intérieur de l'âme assure ainsi, selon l'enseignement rabbinique, à chaque membre du peuple Israélite cette capacité de s'éduquer soi-même dans le domaine religieux et moral. Cet idéal auquel fait appel Rabbi Meir n'est peut-être pas dépourvu entièrement d'une certaine polémique antichrétienne d'autant plus que, son maître Rabbi Akiba le souligne, cette purification de soi-même indique une action directe de Dieu sur les âmes sans intermédiaire (cf. A. Büchler, *op. cit.* p. 352 ss). Notons-le ici, l'enseignement rabbinique sur l'auto-éducation qui doit s'effectuer grâce à l'examen de conscience religieux et moral, contraste fortement avec les directives hellénistiques concernant la direction des âmes. Le conseil de se confier à un directeur spirituel si l'on veut faire des progrès, se trouve exprimé dans Galène, *PERI PSYCHES PATHON*, chap. 3, dans Plutarque, *De profectibus in virtute* n. 82, ou dans Sénèque, *epist.* II, pour ne citer que quelques exemples.

L'école d'Epicure était particulièrement active sous ce rapport. C'est ainsi que Philodème publia un traité sur „*L'art de la direction des âmes* (*PERI PARRESIAS*)". Il s'agit là d'une reproduction écrite d'un cours de l'épicurien Zénon sur la technique de la formation de

directeurs de conscience (depuis Socrate „*EPIMELEIA TES PSYCHES*” était le terme technique pour la direction des âmes au sens laïc).

Il semble du moins certain que l'idée de cette „*self-éducation*” au sens religieux correspond à un trait caractéristique pour le judaïsme. Il en est de même des rapports immédiats entre Dieu et Israël considéré soit comme le peuple, soit comme chacun en particulier, purifié au Jour d'Expiation. L. Ginzberg a trouvé en ce sens l'heureuse formule: il n'y a pas de directeur de conscience dans le judaïsme, et cela vaut selon L. Ginzberg pour toute histoire du judaïsme, y compris les époques anciennes (L. Ginzberg, *Students, Scholars, and Saints*, Philadelphia 1928, p. 40).

Pourtant ce serait une méprise d'isoler l'insistance des rabbins sur la purification de soi-même et d'y voir de fortes tendances subjectivistes ou l'aboutissement de la prétendue piété individualiste des prophètes. A. Médebielle et d'autres ont fortement réagi contre des tendances semblables telles qu'elles se sont fait jour dans certaines interprétations à propos de l'éveil de la conscience individuelle chez les prophètes. Comme il l'a fait remarquer, l'individualisme de Jérémie et d'Ezéchiel a été équilibré par le sens de la solidarité (cf. A. Médebielle, *art. cit.* p. 85).

C'est la liturgie synagogale même qui permet de saisir plus justement la place de la repentance individuelle, de l'examen de conscience et de la contrition, dans l'ensemble de la spiritualité rabbinique. Dans la mesure où la littérature rabbinique permet de reconstruire la liturgie de l'ancienne synagogue, une prière individuelle (*Tahanun*) semble avoir été pratiquée et avoir fait partie du service synagogal. Le fait qu'elle est attestée par les rabbins tannaïtiques (donc des deux premiers siècles de notre ère) légitime la conclusion qu'elle était courante certainement au temps du Christ et probablement même avant (D. Hedegard, *Seder R. Amram Gaon, Part I-Hebrew Text with critical apparatus translation with notes and Introduction*, Lund 1951, p. 127). Le *Tahanun* fut interprété d'une manière très sommaire par I. Elbogen, *Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, p. 73 ss comme effusion pure et simple des sentiments de l'orant devant son Dieu pour alléger son âme et se répandre en prière. Pourtant les précisions ultérieurement données à propos du *Tahanun* par D. Hedegard (*op. cit.* pp. 127-138; K. Hruby, *Quelques notes sur le Tahanun*

et la place de la prière individuelle dans la liturgie synagogale (dans: *Mémorial Renée Bloch-Cahiers Sioniens*, 1958, no. 1-2), arrivent à le situer plus clairement. Comme le montre un passage du *Berakoth*, 31a, cette prière individuelle a été rattachée à la confession des péchés :

„On pourrait penser que l'homme (devait d'abord) prier pour ses (propres) besoins (sous forme de prière individuelle, mais toujours dans le cadre de l'office public) et dire la *Tefillah* après. (La méthode à suivre) a été déjà expliquée par Salomon, comme il est écrit (I Rois, VIII, 28) : „Sois attentif, ô Seigneur, mon Dieu, à la prière (*tefillah* — de ton serviteur et à sa supplication-*tehina*), afin de prêter oreille au chant d'allégresse (*rinah*) et à la prière (*tefillah*) . . .” ‘Chant d'allégresse’: c'est la *tefillah*; ‘la prière’: c'est la supplication (personnelle). — On ne dit point de paroles de supplication (*devar baqashah*) après *emet wa-yasiv*, après la *tefillah* on (peut même) réciter la confession (des péchés) du *Yom Kippur* selon son ordre (habituel).

Il a été dit de même: *R. Hiyya b. Ashi* (Amora palestinien du milieu du III<sup>e</sup> siècle) disait (au nom de) Rab: Bien que (les sages) aient dit que l'homme devait prier pour ses besoins (personnels) dans (l'eulogie) *shome 'a tefillah* (il peut), s'il le veut, faire (cette prière) après la *tefillah* et même réciter (alors) la confession (des péchés) du *Yom Kippur* selon l'ordre (habituel)”.

Dans son commentaire de ce texte, K. Hruby souligne que cette prière individuelle se trouvait intégrée dans le cadre de l'office public.

„La prière pour les besoins propres et strictement individuels est désignée dans notre passage par l'expression *le' emor davar*, ‘formuler des paroles’, c'est-à-dire librement et en dehors de tout schéma. Nous rencontrons la même expression dans un contexte analogue de la *Tosefta* (*Berakoth*, III, 6).

En soi, l'expression *le'emor davar* ne nous renseigne pas sur la nature exacte de cette prière individuelle ni sur son contenu qui est laissé essentiellement à l'inspiration de chacun.

Cependant l'allusion à la confession des péchés du *Yom Kippur* est un indice qui nous permet de conclure que *les accents de pénitence et de contrition l'emportaient sur le reste*. Tout le développement postérieur du *Tahanun* se situe d'ailleurs dans cette ligne, et nous assistons au phénomène curieux de l'absorption progressive de cette prière strictement personnelle par les cadres de la liturgie communau-

taire. Cette absorption ne contredit pas le principe de liberté, mais elle canalise cette liberté jusqu'à lui imposer un schéma de plus en plus rigide." (*art. cit.*).

La dernière constatation concerne l'évolution de la liturgie synagogale dans les époques ultérieures, au Moyen Âge et plus tard. Pour l'ancienne liturgie synagogale valait déjà, comme le signalent R. Bloch et K. Hruby, le primat de la prière essentiellement communautaire d'inspiration profondément biblique sur tout autre aspect de prière plutôt individuelle. L'existence d'une prière de contrition et de repentance personnelle formulée d'après une introspection dans la conscience propre et personnelle au Jour d'Expiation montre comment vont de pair la responsabilité individuelle et la responsabilité communautaire. Chacun est responsable pour chacun. Nous nous trouvons en face d'une véritable „réciprocité des consciences”.

Cet aspect de la responsabilité mutuelle ressort aussi de l'obligation de se réconcilier avec son prochain comme condition préalable à l'effacement des péchés au Jour d'Expiation. La réconciliation avec le prochain était regardée comme *conditio sine qua non* de la réconciliation personnelle avec Dieu (cf. *Yoma* 8, 9. *Sifré Lev.* 16, 30, 83a; Böhler, *op. cit.* p. 351). Tout cela suppose que la conscience a d'abord été examinée sur les rapports avec le prochain. D'autre part la liturgie synagogale telle qu'elle était fixée dans les textes de *Seder Rav Amram Gaon* atteste à une époque tardive (IX<sup>e</sup> siècle) que la prière individuelle rattachée à la confession des péchés impliquait des éléments de l'examen de conscience proprement dit. Il ne faut que rappeler les passages suivants de la grande prière de repentance dans le *Seder Rav Amram Gaon*: „Maître de l'univers, il est manifeste et connu devant Toi que mon désir est de faire ta volonté, mais le ferment (qui est) dans la pâte m'en empêche. Veuille, ô Seigneur, mon Dieu, anéantir et assujettir le mauvais penchant et l'éloigner de moi...” (*Seder Rav. Amram Gaon.*, LXV, p. 128, trad. Hedegard).

On retrouve ici l'image du levain dans la pâte déjà rencontrée comme illustration de l'examen de conscience.

## 6. L'EXAMEN DE CONSCIENCE (MUĤĀSABA) DANS L'ASCÈSE ISLAMIQUE.

### A. Préliminaires.

Si nous trouvons chez des auteurs musulmans, éclairant spécialement l'ascèse islamique, un rôle assez considérable accordé à l'examen

de conscience, il faut d'abord noter que le terme *muḥāsaba* qui le désigne chez les deux auteurs arabes lui faisant la plus grande place, Muḥāsibī et Gazālī, ce terme ne figure pas dans le Coran.

Cependant le verbe correspondant à ce nom d'action, *ḥāsaba*, y est employé mais toujours c'est Dieu qui demande les comptes; il n'est pas question d'examen de conscience. Donnons quelques exemples:

LXV, 8: *fahāsabnāhā*, avec le pronom féminin se rapportant aux cités (de petites cités, des bourgs plutôt que des villes): „que de cités ayant été indociles à l'ordre de leur Seigneur et de Ses apôtres, auxquelles nous avons fait rendre compte d'une manière terrible” (trad. Blachère).

II, 284: *yuhāsibkum* — „A Allah ce qui est dans les cieux et sur la terre. Soit que vous manifestiez ce qui est en vos âmes, soit que vous le cachiez, Allah vous en demandera compte” (trad. Blachère).

LXXXIV, 8: *yuhāsabu* (il s'agit du jugement dernier, où Dieu donne à l'élu le livre contenant sa vie dans la main droite, tandis qu'il le remet au réprouvé dans sa main gauche):

7: celui qui recevra son rôle et sa dextre, (8), *sera jugé* avec mansuétude (trad. Blachère).

III, 199: Ceux-là auront leur rétribution auprès de leur Seigneur. Allah est prompt à faire leur compte (*ḥisāb*) (trad. Blachère).

Selon le Lexique de Lane (*Arabic-English Lexicon*, London 1865, p. 566, col. 2), le verbe *ḥāsaba* avec le cas direct signifie: He reckoned with him (= il fit des comptes); avec la préposition *‘alā*: He called him to account for it (= Il lui fit rendre des comptes).

Selon Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, 2e éd. Leyden, 1927, I, 284, *ḥāsaba ‘alā nafsīhi* correspond au français: „se ménager, s'observer, se donner de garde, éviter, se précautionner”.

Quant au nom d'action, *muḥāsaba*, Kazimirski (*Dictionnaire arabe-français*, I, Paris 1860, p. 433) donne: „compter avec quelqu'un, c'est-à-dire régler avec quelque'un des comptes, et lui demander compte des dépenses”, etc. et en deuxième ligne: „faire subir à soi-même, à sa conscience, un compte de ses actions, de ce qu'on a fait”.

Dozy indique „comptabilité”, „circonspection”, „retenue” „mesure”, „prudence”, „prévoyance”, „réserve”, Et pour le participe actif correspondant, *muḥāsib*, „financier”.

Il fallait passer en revue ces différents sens du terme *muḥāsaba* pour pouvoir interpréter son usage dans le domaine de l'ascèse. Le



mot employé par les auteurs ascétiques n'a donc pas été créé tout d'abord pour exprimer l'introspection. Et même son sens dérivé: demander à sa conscience un compte de ses actions, comporte une nuance de matérialisation: *muḥāsaba*, c'est l'acte de demander des comptes à l'âme. L'expression *muḥāsaba* évoque en premier lieu le sens d'une relation avec une chose extérieure. Nous ne nous trouvons donc pas — et cela est confirmé par l'usage coranique — en face d'une expression spirituelle proprement dite. C'est plutôt le terme *niyya* qui présente pour la piété islamique une conception plus profonde: *niyya*, c'est l'intention qui rend valable l'observance matérielle de la Loi.

Ces réflexions sémantiques préalables sont nécessaires pour situer dans la mentalité islamique les doctrines de Muḥāsibī et de Ġazālī sur l'examen de conscience. Son absence dans le Coran n'entraîne pourtant pas une introduction tardive. Comme l'a fait remarquer L. Massignon, *muḥāsaba*, l'examen de conscience, est déjà très tôt dans la tradition musulmane, mentionné par Ḥasan Baṣrī (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, p. 169 sq.).

#### B. Muḥāsibī (781-857).

Abu ʿAbdallah Ḥarith b. Asad al-ʿAnizī a été surnommé Muḥāsibī (= celui qui pratique l'examen de conscience) parce qu'il s'est examiné souvent lui-même quand il se trouvait dans un état de recueillement en présence de Dieu. Juriste, théologien, il se distingue par „la recherche implacable d'une purification morale croissante. Dans sa *Riʿāya*, il jette les fondements de cette 'méthode' d'introspection expérimentale qu'Anṭākī avait entrevue; il montre qu'une corrélation est réalisable entre deux séries d'événements humains, les actes externes des membres et les intentions des cœurs" (L. Massignon, art. *Muḥāsibī*, dans *Enc. de l'Islam*, III, 747.); cf. encore L. Massignon, *op. cit.*, p. 215, et les addenda dans l'édition nouvelle: Paris, Vrin (Études Musulmanes II, p. 243, cf. 317) 1954.

Le texte essentiel sur l'examen de conscience se trouve dans le chap. V de son plus grand ouvrage *Kitāb Al-Riʿāya Liḥuquq Allāh* (= L'observance due aux droits de Dieu), édité par M. Smith dans E. J. W. Gibb's *Memorial Series*, New Series XV, London 1940, dont M. Smith a donné des extraits traduits dans *An early Mystic*

of Bagdad (*A Study of the Life and Teaching of Harith B. Asad Al-Muḥāsibī*) London, Sheldon Press 1935 :

„Le fondement de l'obéissance est l'abstention de ce qui est illicite et le fondement de cette abstention est l'*examen de conscience* (*muḥāsaba*), lui-même fondé sur la crainte et l'espérance, et ce qui amène à l'examen de conscience c'est la connaissance qui rend les créatures de Dieu capables de le servir avec leur cœur et leurs membres. O mes frères creusez jusqu'au plus profond de vous-mêmes et jusqu'au secret de vos poitrines et purifiez-les de toute malice, toute haine et toute tendance de se réjouir des malheurs des autres..." (cf. M. Smith, *An early Mystic* ... p. III renvoyant à *Ri'āya*, fol. 8b ss).

Dans ses autres traités ascétiques Muḥāsibī revient fréquemment sur l'exercice de l'examen de conscience: *ṣarḥ al Ma'rifa* (Exposition of Gnosis and the Bestowed of Good Counsel) connu aussi sous le titre: *Kitāb muḥāsabat al-Nufūs* (= Book of Self-Examination), la *Risālat fī l-Murāqaba wa inqisamiha* (= Traité sur la méditation et ce qu'elle implique) et *Risālat al Muḥāsib* (cf. M. Smith, *op. cit.* p. 50, 52).

Le dernier ouvrage, comme M. Smith l'a fait remarquer, contient des indications intéressantes sur les pratiques ascétiques des Sûfis à l'époque de Muḥāsibī. L'ouvrage montre, „le souci scrupuleux de s'abstenir de n'importe quoi renfermant la moindre trace d'illégalité. La droit chemin à suivre, pensait-il, était l'abstention scrupuleuse de ce que l'on savait être illégal, après un examen de conscience pour s'établir dans une entière sûreté..." (M. Smith, *op. cit.* p. 50).

L'observance rituelle se trouve donc inextricablement mêlée à l'observance des préceptes moraux. On dirait presque que Muḥāsibī est revenu implicitement au sens étymologique du mot *muḥāsaba* qui est celui d'une reddition de comptes.

Nous rappelons ici la même comparaison sous la plume de Sénèque, *De ira*, III, 36, 1, où nous trouvons l'expression „reddition de comptes" employée dans le même contexte: „Donc tous les sens doivent être entraînés à l'endurance; ils sont résistants par nature, si l'âme cesse de les corrompre, c'est elle qu'il faut appeler chaque jour à la reddition de comptes (*cotidie ad rationem reddendam vocandus est*)".

D'autre part, dans la tradition patristique, Ps. Ephrem compare l'examen de conscience à la parabole du marchand dans l'évangile qui fait ses comptes matin et soir (*Logos asketikos*; Assemani I, 54e-55b).

## C. Ġazâlî (1058-1111).

M. Smith a considéré Muḥâsibî comme le précurseur de Ġazâlî („*The Forerunner of al-Ġazâlî*”, dans *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1936, pp. 65-78). Celui-ci se tient en effet dans la même ligne.

Le 38<sup>e</sup> livre de son grand ouvrage, *Iḥyâ' 'Ulûm al-dîn, Reviviscence des sciences de la Religion*, expose toute une doctrine du contrôle spirituel (*murâqaba*) et de l'examen de conscience (*muḥâsaba*). Comme l'ensemble des idées ascétiques de Ġazâlî, son enseignement à ce sujet gravite autour d'une ancienne tradition musulmane, selon laquelle, comme l'explique A. J. Wensinck (*La pensée de Ġazâlî*, Paris 1940, p. 129) „Mohammed aurait dit à ses compagnons, en revenant d'une campagne: 'Vous êtes revenus de la petite guerre sainte pour commencer la grande guerre'; et il ajoute comme explication: „la lutte contre l'âme” (= contre soi-même). Wensinck signale aussi le passage de Ġazâlî dans *Iḥyâ'* III, 61: „L'âme que tu portes dans tes flancs est ton plus grand ennemi”.

Ainsi Ġazâlî rattache la vigilance et l'examen de conscience à cette lutte contre l'âme, la *murâbaḥa*. Celle-ci comporte six „stations”:

„Alors ils (les croyants musulmans) luttèrent avec leurs âmes”, d'abord par la *muṣârāḥa*, en se posant des conditions, puis par la *murâqaba*, le contrôle de l'âme, puis par la *muḥâsaba*, l'examen de l'âme, puis par la *mu'âqaba*, le châtiment de l'âme, puis par la *muĵâhada* — le combat spirituel contre l'âme, puis par la *mu'âtaba* — le blâme de l'âme.

„Et la racine de tout cela est la *muḥâsaba* (examen). Cependant tout bilan vient après une fixation de conditions, un contrôle; et lors de la perte, il est suivi de blâme et de châtiment” (Ġazâlî, *Iḥyâ' 'ulûm al-dîn*, éd. Le Caire 1278/1861, t. IV, p. 411 ss. — selon la traduction du texte arabe donnée par Mlle A. M. Goichon, que je tiens à remercier ici de son amabilité). A propos du contrôle (*murâqaba*) Ġazâlî cite Muḥâsibî, disant: „d'abord c'est la connaissance du cœur par la proximité du Seigneur” (*op. cit.* p. 415, ligne 6 du bas). Il cite encore une autre définition: „la *murâqaba* c'est l'observation de l'intime du cœur par le regard sur les choses cachées” (*ibid.*).

L'essence de la *murâqaba* (contrôle) „est un regard sur Celui qui contrôle, une conversion vers Lui ( . . . ). On entend, par cette *murâqaba*, un état du cœur, fruit d'une espèce de connaissance (*ma'rifa*,

mot qui s'emploie pour la connaissance mystique, cf. L. Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique technique*... pp. 186, 202, 207, 226, 231, 234) et cet état produit des actes dans les organes et dans le cœur. L'état est une garde du cœur pour Celui qui contrôle, une application du cœur à Lui, se tournant vers Lui et le regardant, tendant vers Lui. La connaissance qui a pour fruit cet état consiste à savoir que Dieu voit les pensées cachées, connaît les consciences, contrôle les actions de (ses) serviteurs, surveille pour chaque âme ce qu'elle gagne; et (à savoir) que l'intime du cœur est de droit découvert pour Lui, comme l'extérieur de l'homme est découvert pour les créatures" (p. 416).

Ce contrôle s'opère „lorsque l'homme fait ses recommandations à son âme et lui impose les conditions que nous avons mentionnées. Il ne reste pour plonger dans ses actes, que la *murâqaba* et le regard jeté d'un œil vigilant" (p. 414). „Sers Dieu comme si tu le voyais, car si tu ne le vois pas, lui te voit" (p. 415).

Tout au cours de son exposé, Ġazâlî maintient la forme de dialogue de l'intelligence avec l'âme. La langue arabe lui en fournit le cadre, car elle ne dispose pas du pronom de nos verbes pronominaux, ni de l'expression „soi-même", que l'arabe rend par *nafsu*, „son âme". Pour lui, c'est donc toujours l'intelligence qui demande des comptes à l'âme (cf. par exemple pp. 412-414).

Le contrôle et l'examen de conscience sont présentés sur le même plan au début du chapitre qui leur est consacré: „Gloire à Dieu qui surveille chaque âme pour ce qu'elle acquit; qui contrôle chaque membre pour ce qu'il commit; qui examine les pensées intimes du cœur quand elles se présentent (...). il ne demande des comptes que pour que chaque âme apprenne ce qu'elle a mis au jour, et qu'elle considère en quoi elle a avancé ou régressé. Alors elle apprend que si elle n'avait pas été obligée de faire la *murâqaba* et la *muḥâsaba* en ce monde, certes elle serait misérable dans la haute terre du jugement et serait damnée" (p. 411).

Avant tout, l'intelligence se propose la purification de l'âme et parle à celle-ci comme un commerçant parle à son associé, posant les conditions de leur action commune en vue du bénéfice à réaliser. Par les demandes de comptes, les reproches, les punitions, l'intelligence pousse l'âme dans les voies du salut (p. 412), parfois elle l'exhorte „comme on exhorte l'esclave qui s'est enfui révolté, car l'âme par

nature est révoltée contre l'obéissance" (p. 414). Ainsi la première „station" de la *murâbaṭa* est „un examen de conscience (*muḥāsaba*) avant l'action; l'examen de conscience se fait tantôt après l'action, tantôt avant pour mettre en garde" (p. 414).

L'examen après l'action doit trouver place à la fin de la journée et porter sur tous les mouvements de l'âme ainsi que sur ses détentes, comme le commerçant, à la fin de l'année, du mois ou du jour, interroge ses associés sur l'usage qu'ils ont fait du capital, sur le bénéfice, sur la perte. L'examen est très poussé. Il va jusqu'à porter par exemple sur le silence, sur le sommeil. Il faut que l'âme soit examinée sur toute sa vie, jour par jour, heure par heure, dans tous les organes extérieurs et intérieurs (cf. p. 424). Avec quelle minutie, cette tradition (rapportée p. 428) en donne une idée: „Dieu a créé les deux yeux pour que Son serviteur regarde Sa grandeur. Quiconque regarde sans réflexion, une faute est imputée".

L'examen de conscience appelle les sanctions, châtiments ou compensations du mal commis, donnés par une bonne œuvre, prière, jeûne, aumône, acte de pénitence. Parfois le reproche suffit, et même l'exhortation. Ainsi Ġazâlî rapporte (sans référence): „Dieu révéla à Jésus — sur lui soit le salut —: O Fils de Marie, exhorte ton âme! Puis, si tu as profité de ces exhortations, exhorte les gens; autrement tu aurais honte en ma présence" (p. 437).

Tout cela fait partie en un sens de la *mujâhada*, combat spirituel, bien que ce dernier figure comme l'une des six „stations", celle de la lutte contre soi-même.

Evidemment Ġazâlî ne manque pas de remarquer que la pensée de la mort qui s'approche donne aussi des raisons de s'examiner (p. 437).

Cet enseignement sur la vigilance et l'examen de conscience est spécialement riche comme toutes les doctrines de Ġazâlî sur la purification de l'âme qui lui attirent tant d'admiration des historiens des religions et de l'ascèse. Asin Palacios a voulu y voir une transposition de l'ascèse chrétienne et même de la mystique chrétienne (Miguel Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, tom. I-IV, Madrid 1934; tom. III, pp. 80-III sur l'examen de conscience).

Au sujet de l'examen de conscience, Asin a insisté sur une filiation pure et simple: „... Pour se prémunir contre ce danger si grave, qui arriverait à rendre inutiles tous les efforts du mystique pour parvenir

à la vie unitive, al-Ġazzâlî recommande un exercice spirituel d'*origine* évidemment chrétienne: l'examen quotidien. Il en divise la pratique en six parties... Sa méthode pratique coïncide avec celle des ascètes chrétiens: revue méthodique et détaillée de la journée, afin de se ressourvenir de tous les péchés, imperfections, omissions et actes de vertu, tant extérieurs qu'intérieurs, faits à chaque heure du jour. Comme *Ibn Arabî* et *As-Suhrawardî*, ses disciples, al-Ġazzâlî conseille l'usage d'un cahier (*al-jarîda*), pour consigner en partie double le résultat de l'examen, ainsi que cela se pratiquait, au dire de Saint Jean Climaque, chez les moines chrétiens de l'Orient, et s'est, depuis, maintenu dans les ordres religieux de l'Eglise catholique, conformément à la méthode proposée par Saint Ignace dans les *Exercices*..." (M. Asin Palacios, *La Mystique d'Al-Ġazzâlî* dans *Mélanges de la Faculté Orientale* (Université Saint-Joseph, Beyrouth) VII, (1914-1921), pp. 67-104; pp. 90-91).

Mais l'utilisation d'une même pratique ascétique par deux religions (et même davantage, comme nous avons essayé de l'esquisser au cours de cette étude qui s'étend de l'examen de conscience dès Confucius et le Bouddhisme jusqu'à Baĥya Ibn Paġûda) ne prouve aucunement qu'il y ait entre elles la moindre analogie foncière de doctrine ou d'esprit. Comme l'a fait remarquer L. Massignon, les méthodes de l'examen de conscience figurent parmi les analogies structurales relevés entre les traditions islamiques d'une part et judéo-chrétiennes d'autre part: „Asin transforme l'analogie en emprunt et suppose que Saint Ignace de Loyola a copié chez Schrawardî sa notation de l'examen particulier, suivant une table à double entrée... Comme si l'idée d'une table à double entrée n'était pas un des lieux communs de toute méthode rationnelle" (L. Massignon, *Essai*... p. 53, note 2).

De même, plus récemment F. Jabre a bien caractérisé le rôle que joue la purification de l'âme dans l'ensemble du système religieux de Ġazzâlî:

„... formellement elle (= la purification) n'est pas la préparation de la volonté en tant que telle, comme faculté spirituelle autonome. Elle n'est pas non plus, et formellement toujours, un affinement du sentiment religieux avec tout ce qu'il implique chez l'homme, comme exigences de beauté morale. Prise en elle-même, et malgré les riches réalisations dont elle pourrait être la source sur le plan moral, la purification ghazalienne, reste un adjuvant, un moyen, une technique neutre



au service de la connaissance; elle est à la raison, pour reprendre l'image même du maître, ce que le frottement est au miroir. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit simplement d'obtenir une „surface polie” où le „réel” se réfléchirait avec plus de clarté et d'éclat. Quel que soit l'aspect sous lequel on envisage la certitude ghazalienne, elle apparaît avec toutes ces caractéristiques d'une adhésion à une loi juridique positive” (F. Jabre, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique et historiques*. Paris (Etudes Musulmanes VI) 1958, p. 381).

Cela a été constaté aussi par M. Smith: la même règle de vie donnée aux croyants insiste en premier lieu sur la conduite extérieure (*art. cit.*, JRAS, 1936, 69).

Pour conclure, étant reconnu l'élan désintéressé qui se fait jour dans les ouvrages ascétiques de quelques auteurs musulmans, l'examen de conscience au sens islamique se distingue foncièrement du sens chrétien par la manière d'envisager la nature de la faute dans son fond. La différence est plus que formelle. En Islam, pureté légale et pureté de cœur apparaissent sur le même plan; faute morale et faute juridique se ne distinguent pas suffisamment. Bousquet l'a remarqué en étudiant la conception de la morale islamique en général (cf. G.-H. Bousquet, *La Morale de l'Islam et son Ethique sexuelle* (Bibliothèque de la Faculté de Droit d'Alger) Paris 1953, pass.).

Comme exercice spirituel proprement dit l'examen de conscience reste extérieur à l'ascèse islamique. Cela a été bien vu par Goldziher qui a montré que des auteurs musulmans eux-mêmes l'envisageaient comme un héritage de la *Sagesse de David* (*ḥikma Dawūd*). A ce propos Goldziher attire l'attention sur Ibn ʿKutayba, *ʿUyūn al ʿaḥbār*, (éd. Brockelmann, p. 328, 15) qui dit: „L'homme raisonnable — ainsi aurait dit le Roi David — ne doit pas se débarrasser des quatre heures suivantes: — l'une d'elles est l'heure dans laquelle il demande des comptes à son âme . . .” (J. Goldziher, *Die Zurechtweisung der Seele*, dans *Studies in Jewish Literature* (Mélanges Kaufmann Kohler) Berlin 1913, p. 133; texte arabe note 1, *ibid.*).

C'est cette continuité frappante dans la pratique de l'examen de conscience telle que l'atteste la tradition israélite à la lumière biblique qui fait comprendre la remarque de Goldziher. En effet, l'ancienne liturgie synagogale forme un chaînon entre les deux Testaments. La responsabilité personnelle au sens religieux proprement dit y épanouit toute sa

maturité spirituelle. De l'évolution ultérieure, Baḥya Ibn Paqûda sera un témoin éclatant.

### 7. BAḤYA IBN PAQÛDA (XI<sup>E</sup> SIÈCLE)

Juge dans une cour rabbinique à Saragosse ou à Cordoue, le Juif espagnol en pays musulman, Baḥya Ibn Paqûda a écrit son chef d'œuvre *Al Hidaya'ila fara'id al qulub* (= *Introduction aux devoirs des cœurs*) en arabe. Grâce aux études de G. Vajda (*La Théologie ascétique de Baḥya Ibn Paqûda*, (Cahiers de la Société Asiatique, prem. série, VII, Paris 1947) et à la traduction française faite par A. Chouraqui (*Bahya Ibn Paquda: Introduction aux devoirs des cœurs*, trad. et présenté par A. Chouraqui, préfacé de J. Maritain, Paris: • 1952), ce grand ouvrage spirituel est devenu accessible au grand public.

L'examen de conscience y prend une place prépondérante, capitale même. C'est un des „portiques”, par lequel l'âme doit passer dans sa marche vers Dieu: soumission, abandon, pureté d'intention, humilité, pénitence, examen de conscience, ascèse, et enfin pur amour de Dieu.

Ces „portiques” de l'*Introduction aux devoirs des cœurs*, Baḥya Ibn Paqûda les a résumé dans les distiques suivants:

„Mon fils, pour le Rocher unifie ton âme  
En intégrant la passion dans l'unité de Dieu.  
Scrute, recherche, contemple ses merveilles  
Te ceignant de raison et d'exacte rigueur.  
Crains Dieu, à ses ordres et sa loi à jamais  
Soumets-toi pour que jamais ne chancelle ton pas.  
Que ton cœur s'appuie, se confie,  
S'abandonne au Rocher; il sera ton secours.  
Et fais sa volonté, le cœur pur, pour lui seul,  
Son désir de complaire à l'homme de ton temps.  
Vois, la fin d'un être de poussière est poussière.  
Sois humble, la fange et la boue seront ta demeure.  
Brandis l'épée de raison, combats ta folie  
Et repens-toi de ton orgueil, de tes passions.  
*Examine avec sagesse la voie du Seigneur*  
*La norme exacte et droite en ta pensée secrète.*

Renonce aux puérilités inutiles,  
 Au désir d'enfantines convoitises.  
 Alors, de Dieu vivant, tu verras le Visage  
 Unissant, dans l'amour, ton âme au Rocher".

(trad. A. Chouraqui, *trad. cit.* p. 621/22).

En ce huitième „portique", Bahya „décrit avec le plus de minutie l'itinéraire de l'âme vers Dieu" (A. Chouraqui, *op. cit.* Liminaires, p. XL).

C'est du terme arabe "*muḥāsaba*" que Bahya se sert pour exprimer son propre héritage biblique et rabbinique auquel il est attaché du fond du cœur. Cette tradition est ressentie avec la tendresse exquise d'une âme affinée et sensible jusqu'aux dernières fibres de son être. La culture religieuse de l'âme telle qu'elle se trouve exprimée dans la Bible et mise en œuvre dans la liturgie synagogale réapparaît, sous la plume de Bahya, avec une fraîcheur inouïe et une limpide délicatesse.

Cet exposé sur l'examen de conscience est orchestré par des citations à la fois bibliques et rabbiniques (Pentateuque: 32 fois; Livres historiques: 5 fois; Prophètes: 28 fois; Sapientiaux: 56 fois; Psaumes 41 fois; Sources rabbiniques: 16 fois; et même 1 fois le Nouveau Testament: Mt. 5, 33).

Comme Bahya lui-même l'affirme, le devoir d'examiner la conscience est imposé par l'Écriture. Il le dit tout au début du huitième Portique: „Nous poursuivrons notre propos par l'étude de l'examen de conscience (*muḥāsaba*), l'une des conditions de la pénitence. Il contient, en effet, un avertissement d'avoir à se repentir, et un baume pour les deux univers, ainsi que dit David:

Examinant la voie,  
 J'ai tourné mes pas vers tes adjurations,  
 Je me suis hâté, point n'ai différé  
 D'être observateur de tes lois" (Ps. 119, 59).

(Chouraqui, *trad. cit.* p. 457).

C'est ainsi que Bahya donne la définition de l'examen de conscience:

„L'examen de conscience consiste pour l'homme à faire avec sa raison un compte exact des intérêts de sa religion et de sa vie dans le siècle, afin de connaître ce qui, de ses actes, est pour lui ou contre lui.

L'Écriture nous en impose le devoir en maints passages. Moïse

nous donne l'ordre de connaître et de méditer la divinité bénie du Seigneur (Dt. 4, 39). David nous demande de goûter et de voir la bonté de notre Dieu (Ps. 34, 9), et adjure Salomon son fils, de comprendre et d'adorer le Dieu de ses pères (1 Chron. 28, 9).

„Ne soyez donc pas comme le cheval,  
Comme le mulet privés de sens (Ps. 32, 9)

Car il est dit de l'insensé qui, semblable à l'idolâtre, ne fait jamais retour sur soi:

„Il ne rentre pas en soi-même,  
Il n'a pas de connaissance,  
Ni aucune intelligence" (Is. 44, 19)

Nous devons nous souvenir de nos faits et de nos gestes passés: pareils à Elihou, prenons nos raisons dans l'éternité (Job 36, 3)". (Chouraqui, *trad. cit.* p. 458).

La pratique de l'examen de conscience, d'après Baḥya Ibn Paqûda, il importe de le souligner, n'est point revêtue d'un caractère ésotérique. Elle a „la même rigueur pour tous" (8e Portique, chap. 2; cf. Chouraqui, *trad. cit.* p. 459/460). Baḥya y insiste:

„Dieu le dit à nos Ancêtres à la sortie d'Égypte: *la responsabilité grandit avec la lucidité.*

‘Car vos yeux ont vu toutes les grandes choses que le Seigneur a faites; vous, observez donc tous les commandements que je vous prescris aujourd’hui’ (Deut. 11, 2, 8).

C'est-à-dire l'exigence du Seigneur est plus grande et plus manifeste à votre égard que pour vos enfants, parce que vous êtes de vos propres yeux les témoins des prodiges du Seigneur. Vous fûtes privilégiés, sauvés des pluies égyptiennes et du châtiment de Coré, tandis qu'eux étaient absents; voilà pourquoi votre devoir de soumission est plus grand que le leur. Il en est de même pour tous les hommes; la rigueur de l'examen qui leur est imposé varie selon leur intelligence et les privilèges dont ils jouissent. C'est au croyant lui-même de considérer ce dont il est redevable envers le Très-Haut; qu'il s'interroge avec la dernière énergie pour connaître dans toute la mesure du possible quel est son devoir exact. Ce qu'il en pourra accomplir retiendra ses efforts et sa peine; ce qu'il ne pourra pas mettre effectivement en œuvre, il

le réalisera virtuellement par le désir sincère et par la parole. Dieu le jugera avec clémence, s'il guette le moment où il sera en mesure de s'acquitter de toutes ses obligations (Ps. 119, 5; Ps. 19, 10).

Qu'il ne s'accorde aucune excuse et ne méprise ni ne néglige aucun de ses devoirs de peur d'être confondu au jour de l'ultime jugement, ainsi qu'il est dit:

„Celui qui méprise la parole du Seigneur  
Se perd pour l'éternité" (Prov. 13, 13).

(8e port. 2e chap; trad. Chouraqui *ibid.*)

L'obligation universelle de l'examen de conscience pour tous les croyants juifs est ainsi harmonisée avec cette „prédominance de l'individuel" qui caractérise la spiritualité de Bahya (cf. G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la Théologie juive du Moyen Age*, Etudes de Philosophie médiévale, XLVI, Paris 1957, p. 93; sur Bahya et sa spiritualité en général: pp. 92-98).

Connaisseur avisé de la psychologie spirituelle, Bahya pour éviter certains abus d'un exercice spirituel qui exige la plus grande prudence a souligné l'importance d'une limite à sa pratique selon la capacité individuelle, „de peur", comme l'a exprimé G. Vajda (*La Théologie ascétique*... p. 114), „de se voir confondu au jour de la grande reddition des comptes" pour ses scrupules. Ce n'est que sous cette réserve, que l'examen de conscience doit être pratiqué en permanence (8e Portique, chap. 5; trad. Chouraqui, p. 529-531).

D'après Bahya, l'examen de conscience est une „mise au point" (*taḥsîl*), faite par le fidèle juif „ayant pour but de tirer au clair sa situation religieuse et sociale afin de connaître par là ses droits et ses devoirs" (G. Vajda, *op. cit.* p. 114). Mais cela n'est pas tout. En trente points le docteur de Synagogue expose toute une doctrine sur les méthodes de cet examen de conscience, où il „faisait culminer la méditation sur la présence constante de notre vie intérieure devant le regard de l'omniscience divine dans l'octroi de la science intuitive et dans l'union de l'amour de la volonté humaine à la volonté divine" (G. Vajda, *L'amour de Dieu*... p. 98).

A la lecture de ces pages sublimes du huitième Portique on se sent en face d'un spirituel de très grande classe. Nous renvoyons à son enseignement sur le rôle de l'*intention* (*kavvana*) dans la prière

et dans les œuvres (9e point: *Chouraqui*, trad. cit. pp. 473-479) ou à l'exhortation donnée dans le douzième point:

„Lorsque le cœur s'agite, lorsque le monde absorbe toutes ses forces, toute sa volonté, l'homme doit poursuivre son examen de conscience. . .” (*Chouraqui*, trad. cit. p. 483).

La noblesse de l'âme exige des efforts personnels indispensables pour acquérir une vraie maturité spirituelle:

„Si nous prenons une telle peine et faisons tant d'efforts pour soigner un corps abject et misérable alors que nous sommes incapables de lui être utile ou nuisible, quel est donc notre devoir vis-à-vis de notre âme, noble, inséparable de nous-même, pour laquelle nous avons reçu l'ordre d'acquérir les sciences et la sagesse:

„Si tu es sage, tu l'es pour toi' (Prov. 23, 23; 4, 5; 16, 16), dit l'Écriture, car les acquisitions spirituelles nous appartiennent en propre et nul ne peut nous en dépouiller comme il en est des biens matériels . . . Il serait trop d'achever de traiter ce sujet. Qu'il me suffise de t'y voir éveillé, instruit. Tu comprendras mes dires et pénétreras mes allusions selon la mesure de ton intelligence; tâche de retrouver mes paroles dans le Livre de Dieu et les Ecrits de nos Docteurs; c'est dans l'Écriture, la Raison et la Tradition que tu trouveras, s'il plaît à Dieu, les fondements de ma pensée” (*ibid.* p. 485 sq.).

Nous nous trouvons, pour ainsi dire, au seuil de l'enseignement d'Origène: l'âme et le sens spirituel de l'Écriture se compénètrent intimement, et il ne manque plus que de parvenir à la cause exemplaire de ceux-ci, le Christ.

Le dernier point, le trentième, avec lequel Baḥya achève son exposé systématique sur les méthodes de l'examen de conscience a été spécialement mis en relief par G. Vajda (*Théologie ascétique* . . . p. 117 sq.) et A. Chouraqui (trad. cit. Liminaires, p. XL).

D'une manière émouvante Baḥya parle de l'exil dans lequel l'homme se trouve dans ce monde. L'âme est étrangère ici-bas; cet enseignement classique prend sous la plume de Baḥya une allure toute neuve et riche de consolation spirituelle authentique. L'inspiration néo-platonicienne semble être certaine (G. Vajda, *L'amour de Dieu* . . . p. 92); d'autre part on pourrait y voir aussi une redécouverte, au plus profond de l'âme de l'auteur, de la situation du peuple juif toujours en exil.



C'est du moins probable. Le passage est particulièrement beau par la richesse du sentiment religieux qui s'y exprime:

„Enfin l'homme médite sur son exil en ce bas monde; il est un exilé sur cette terre. Voici : un homme arrive en pays étranger, il s'approche d'une ville où nul ne le connaît et où il ne connaît personne; le seigneur des lieux prend en pitié sa détresse, lui donne des conseils et de l'argent, lui recommande de ne pas désobéir à ses injonctions sous peine de châtement; il le prévient qu'il devra partir mais ne lui indique pas le jour. Il lui demande d'être humble, sans orgueil, sans vanité, ni fierté. Etranger dans la Cité, il ne devra pas s'en faire le juge; mais toujours prêt pour le départ, le déracinement... (Gen. 19, 9)... Il sera instable et sans repos, ainsi qu'il est écrit:

„Les terres ne se vendront pas à perpétuité, car le pays est à moi” (Lév. 25, 23).

„Car vous êtes chez moi des étrangers et des métèques” (sans référence)... Il sera délaissé et nul ne prendra soin de lui; il devra se suffire d'une maigre nourriture, pour ses vêtements d'un strict nécessaire; il supportera l'adversité et le dommage qui briseront son âme car il est trop pauvre et trop faible pour se défendre (Ps. 142, 5).

Ainsi, ô mon frère, acceptons notre condition d'étranger en ce monde où nous sommes, en vérité, des métèques. Etrangers et solitaires dès notre naissance, puisque tous les habitants de la terre eussent été impuissants à nous faire naître un instant avant ou après l'heure voulue par Dieu, impuissants à nous lier les mains ou les pieds pour retarder d'un clin d'œil notre sortie du sein maternel. Etrangers et solitaires en notre vie où nul ne nous donnera le pain quotidien, où nul ne pourra augmenter ou retrancher nos jours, sinon par la permission divine... Et s'il en est ainsi, ô homme, quel rapport as-tu avec tes semblables, de quelle proximité te sont-ils proches, par quels liens leur es-tu attaché? Es-tu en ce monde autre chose qu'un étranger que ne peuvent aider les multitudes et à qui nul ne peut nuire? Un solitaire, un isolé qui n'a d'autre guide que le Seigneur, d'autre compassion que la Sienne. C'est pourquoi, ô mon frère, isole-toi en ta soumission ainsi que tu es seul en ta naissance, ta vie, ta subsistance et ta mort. Place la Loi et le Livre de Dieu devant tes yeux; espère en la rétribution et tremble du châtement. Consens à ta condition d'étranger, chaque jour de ta vie

terrestre, pour parvenir à la plus haute félicité céleste: savoir cela est sagesse, pour l'âme, nous dit le Sage (Prov. 24, 14)".

(Chouraqi, *trad. cit.* pp. 522-524).

Ce thème, l'âme étrangère dans ce monde, inséré parmi les motifs de l'examen de conscience, reçoit immédiatement une application morale, comme l'a bien vu G. Vajda: „l'homme étranger, doit se sentir solidaire de tous ceux qui partagent sa condition, donc, en somme, de tous les mortels, et leur être secourable". (*Théologie ascétique...* p. 117). Même à l'intérieur des pensées les plus subtiles, Baḥya reste trop enraciné dans la tradition biblique et rabbinique pour perdre de vue la plénitude de la sagesse transmise par elle: reçue de Dieu, acquise personnellement, ressentie dans l'intimité de l'âme, la sagesse est riche de consolation et de miséricorde, parce qu'elle rayonne de la lumière et de l'amour de Dieu.

\* \* \*

La traduction hébraïque de l'ouvrage de Baḥya qui a été faite au XIIe siècle par Juda Ibn Tibbon en Languedoc, juif émigré de Grenade, sous le titre de *Sefer Hôbôt ha-Lebabôt* (= *Livre des Devoirs des Cœurs*), a rendu *muḥāsaba* par *šaar Hešbon ha-nefeš*, devenu plus tard le terme technique pour l'examen de conscience dans le judaïsme. La doctrine au sujet de l'examen de conscience a survécu au grand docteur de la synagogue. Dans le Moyen Age encore, Abraham ben Ḥiyya parle de l'examen de conscience dans son „*Meguillat Hamigallé*" (éd. Jul. Guttman, version catalane, '*Llibre Revelador*', trad. J. Millàs Vallicrosa, Barcelona 1929).

Bien plus tard, au XVIIIe siècle, une doctrine sur la vigilance et l'observation de soi-même, semblable à celle de Baḥya, apparaît dans le „*Sentier de rectitude*" de M. H. Luzzato (éd. dans la Collection Sinaï, trad. par A. Wolf et J. Poliatschek, Paris, PUF 1956).

\* \* \*

Même de nos jours de grands représentants du judaïsme moderne insistent sur la responsabilité morale et religieuse acquise par une introspection approfondie. Il suffira de nommer M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt 1911 et Leo Baeck, *Das Wesen des*

*Judentums*, Frankfurt 1926. Et cela n'est pas sans intérêt du point de vue œcuménique. La maturité religieuse acquise par la pratique de l'examen de conscience caractérise l'héritage commun du judaïsme et du christianisme que constitue la Bible et son extension liturgique dans l'ancienne synagogue au temps du Christ.

C'est une affinité d'autant plus profonde qu'elle s'établit à l'intérieur des consciences. D'ici, comme de l'ensemble de notre étude comparée, nous pouvons conclure : la responsabilité personnelle, grâce à l'examen de conscience, dépasse les cadres historiques et les déterminismes sociaux.

## QUELQUES REFLEXIONS SUR LA SIGNIFICATION RELIGIEUSE DE LA MER<sup>1)</sup>

PAR

C. J. BLEEKER

Il y a de quoi se demander quelle est la signification religieuse de la mer, puisque la mer constitue un élément de la nature si puissant que devant elle l'homme a senti depuis les temps les plus reculés son néant et son impuissance. C'est pourquoi il fut amené à lui attribuer des qualités divines. Aussi l'histoire des religions enseigne-t-elle que l'imagination mythologique des peuples habitant au bord de la mer a essayé plus d'une fois de sonder la signification profonde de l'eau et qu'il y a des dieux marins dans la religion de ces peuples à qui ils vouent un culte craintif, sachant qu'ils dépendent tout à fait de leur grâce. Or, il est curieux que les étudiants de l'histoire des religions ont prêté peu d'attention en général à ce sujet d'études. On a examiné jusque dans les moindres détails le caractère et le culte des dieux chthoniens qu'adoraient surtout les peuples anciens. C'est là un sujet important et captivant. Car tous les peuples agriculteurs savent qu'ils dépendent de la bénédiction que donne la terre fertile au moyen d'une moisson abondante et d'une végétation luxuriante. Les conceptions mythiques considèrent la terre comme la mère qui crée la vie nouvelle et qui puis s'assimile la vie qui s'éteint pour la faire ressusciter ensuite de la mort. De l'autre côté il existe une série d'études intéressantes sur le culte du dieu céleste. Personne ne pourrait contester l'importance primordiale de ce problème religieux puisqu'il est évident que le ciel a foudroyé depuis toujours l'humanité par suite de son caractère sublime et illimité. Pour vouer toute la terre, le ciel a suscité des sentiments numineux. Il y a même un courant nouveau dans l'histoire des religions démontrant que le dieu céleste est le dieu le plus ancien qu'on ait adoré. On a donc largement rendu justice à la signification religieuse de la terre et du ciel.

---

1) Partie d'une conférence donné à Rome le 21 janvier 1955.

Mais il est singulier qu'on ait négligé jusqu'ici la signification religieuse de la mer. Pourtant la mer constitue — du moins pour un certain nombre de peuples — un élément cosmique d'importance aussi primordiale que la terre et le ciel. C'est pourquoi il vaut la peine d'examiner la fonction que remplit la mer dans l'expérience et la pensée religieuses des peuples navigateurs. Un examen complet de cette matière du point de vue de l'histoire des religions dépasserait de loin le cadre modeste de cet article. Seule une étude de grande envergure saurait rendre justice aux aspects nombreux du culte de la mer, tel que l'ont pratiqué toutes sortes de peuples au cours de l'histoire. Dans ce compte-rendu il ne peut s'agir que d'un aperçu phénoménologique.

La fonction que remplit la mer dans la vie de la population côtière ne se manifeste nettement que quand on pénètre la valeur idéale de l'eau. L'eau constitue un élément curieux. L'air et le feu le remportent sur elle en mobilité et en fugacité. L'eau a son poids énorme en commun avec la terre. Par ses masses elle peut exercer une pression irrésistible; cependant elle n'est pas aussi pesante ni aussi inerte que la terre. Elle possède une vivacité exceptionnelle et une faculté d'adaptation extrême. Ce caractère multiforme ne laisse pas de captiver irrésistiblement. L'eau se laisse „toucher” comme instrument docile. A chaque instant elle montre un autre visage. Comme le jeu de masques changeant de la mer est passionnant! Tantôt la mer montre de faibles rides et un sourire avenant, tantôt elle est folâtre, juvénile et impétueuse, mais parfois elle peut être furieuse et menaçante. L'eau, c'est l'élément qui en impose à l'homme par son aspect polymorphe et mystérieux et par sa puissance énorme. L'eau est devenue le signe des vérités et des réalités les plus profondes de la vie. C'est ainsi que le poète hollandais W. Kloos a chanté la mer, qui n'arrête pas de déferler dans une houle incessante, comme le symbole de l'âme humaine insondable au possible. Voilà qui fut ressenti et dit de façon moderne.

Les peuples anciens l'ont considéré et exprimé de manière toute différente. Pour eux la mer comportait un sens tant positif que négatif, un effet attractif, mais repoussant aussi. Elle constituait, comme le définit Rudolf Otto, l'auteur du livre fameux sur le problème du sacré, un mystère „tremendum ac fascinans”, un mystère qui attire, mais qui n'en effraie pas moins.

La mer insondable suggère l'idée que l'eau constitue l'élément primitif, l'élément de la vie par excellence. Quiconque se rend compte de cela, ne manquera pas de comprendre pourquoi l'ancien philosophe grec Thales fut amené à considérer l'eau comme la matière primitive. Cet essai de définir l'essence même des choses paraît quelque peu enfantin à des gens rompus à la philosophie moderne; pourtant cette conception est bien plus profonde qu'on ne croirait. Sans doute une cosmogonie ancienne de modèle bien connu est à la base de cette définition de la matière primitive. C'est ainsi que Apsu et Tiamat, l'eau douce et l'eau salée, sont représentés dans le récit babylonien de la genèse comme les éléments primitifs pas encore tirés du néant. La création ne pouvait avoir lieu qu'une fois ces puissances du chaos vaincues. Ea eut relativement peu de peine à maîtriser Apsu. Aucun des dieux plus âgés ne se sentit de force à combattre Tiamat, monstre redoutable. Seul le jeune dieu Marduk fut censé capable d'affronter la lutte contre Tiamat. Cependant il ne consentit à accepter cette mission périlleuse qu'à la seule condition qu'on lui conférât l'autorité royale sur l'univers des dieux et des hommes. Dès qu'il eût obtenu cette dignité, il partit en guerre contre Tiamat: le combat finit par la défaite totale de Tiamat. De son corps mort se construisit l'univers. Ce mythe nous apprend donc de façon explicite que l'eau constitue la matière primitive dont le monde fut formé. Le mythe égyptien de la création traite ce thème de façon analogue, mais d'un ton plus paisible. Il dit qu'à l'origine il n'y eut que l'eau primitive, appelée Noun. De cet océan primitif surgit une colline primitive. Le dieu du soleil gravit cette colline primitive, triompha des forces du chaos et ordonna le monde en instituant l'ordre cosmique, intitulé Ma-a-t. Le dieu créateur émerge donc de l'eau primitive; le principe régulateur est issu de Noun. C'est pourquoi le mort qui s'identifie avec le dieu du soleil afin d'obtenir ainsi la vie éternelle, dit: „Je suis Toum (un des noms du soleil) en existant seul en Noun, je suis Re (le nom courant désignant le dieu du soleil) à ses débuts lorsqu'il commençait à regner sur ce qu'il venait de créer". Une réminiscence de cette cosmogonie qui fait surgir le monde de l'eau, est restée dans le récit de la Genèse de la Bible — Genèse I — disant qu'au commencement il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme et que l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Voici également l'eau comme élément primitif.



La fin des temps correspond aux premiers temps du monde. C'est pourquoi il n'est guère étonnant que certains peuples se représentent la fin des temps comme un retour à la situation primitive. Cette représentation se remarque dans l'Edda, notamment dans le poème célèbre *Völuspå*, qui dépeint les événements lors de Ragnarök, scène finale de l'histoire mondiale. Alors les dieux et les géants périssent en s'entre-tuant dans un combat final atroce et la terre s'anéantit. Le monde s'écroule dans l'océan. C'est ce que décrivent les vers qui suivent :

Le soleil noircit  
dans la mer sombre la terre.

Le mythe égyptien de la création a emprunté ses métaphores à un événement arrivant tous les ans dans la vallée du Nil, à savoir l'inondation des régions du littoral par les eaux en crue rapide du Nil. Cela veut dire un retour périodique à l'état de chaos et donc au fond une victoire remportée par la mort. De même le déluge, dont parlent outre la Bible, nombre des mythes anciens, n'est autre chose qu'un envahissement catastrophique des eaux primitives subjuguées lors de la création. Alors l'ancien Egyptien vit à la décrue des eaux que quelques endroits éminents surgissaient de flots. Cette image mit en mouvement sa phantasie créatrice de mythes. De cette façon il se représenta la création analogue aux événements lors de l'inondation annuelle, tout en raisonnant à l'inverse: pour lui l'inondation périodique fut une répétition du patron mythique de la création aux temps primitifs.

L'eau sous la forme de l'océan primitif constitue l'élément de la mort. Elle apporte la destruction. Le héros qui savait surmonter le désastre du déluge — dans la Bible Noah, dans le récit babylonien Utanapisjtim — devait son salut à la sagesse extraordinaire que Dieu lui avait accordée. Aussi Osiris trouva-t-il la mort dans les eaux selon une certaine version de ce mythe fameux concernant la mort et la résurrection de ce dieu. Non seulement l'océan primitif, mais encore la mer actuelle fut estimée comme l'eau de la mort. On ne saurait comprendre la fonction et le rôle symbolique du bateau — aussi bien dans le culte ancien que dans l'emploi quotidien de l'antiquité — qu'en connaissant cette appréciation de la mer et de l'eau. Le bateau met en sûreté les dieux et les hommes en passant par-dessus les eaux démoniaques, comme W. B. Kristensen a démontré. Il s'ensuit que

dans l'ancienne Egypte le bateau a été exalté comme un être divin et qu'il joue par conséquent un rôle prépondérant dans toutes sortes de processions de dieux.

Cependant l'eau n'apporte pas seulement la mort, elle donne aussi la vie. L'océan primitif abrite la vie en germination et l'ordre en puissance. C'est de l'océan primitif qu'émergea d'après la conception égyptienne le dieu du soleil qui crea le monde. Ea, le dieu babylonien de la sagesse, ami et protecteur des hommes, était un dieu de l'océan trônant aux abîmes des mers. Il est le mage par excellence, „l'expert parmi les dieux, qui connaît tout ce qui a un nom". C'est pourquoi il est le patron des artistes et des artisans. Ce fut Ea qui déjoua le projet d'Enlil cherchant à exterminer l'humanité, en donnant à Utnapisjtim des indications sur la manière dont celui-ci pourrait se sauver du déluge. Il est probable qu'Ea se cache aussi sous la forme de l'homme-poisson Oannes, dont Berosus dit qu'il surgissait de la mer le matin pour instruire les hommes dans l'agriculture, la construction des villes et des temples, les métiers et les arts, et que le soir il se noyait de nouveau dans les flots. C'est donc dans la mer que s'abrite la sagesse suprême, de même que la vie véritable. Le débordement du Nil est la condition indispensable pour la fertilité de l'Egypte et fut apprécié comme tel depuis les temps les plus reculés. Cela explique pourquoi Osiris est entre autres le dieu des eaux du Nil. Plutarque raconte qu'en célébrant les mystères d'Osiris on allait en procession jusqu'au fleuve, qu'on y puisait de l'eau et qu'on s'écria alors: Osiris a été trouvé. L'eau nouvelle, cela voulait dire la résurrection d'Osiris. Les textes parlent d'Osiris comme suit: „il est le Nil qui réitère son rajeunissement et qui fournit aux besoins de tout le pays". Poseidon s'harmonise également avec ce cadre d'idées. Il est le frère de Hadès, l'empereur redouté des enfers. Poseidon lui aussi se rattache à l'empire de la mort. Son attribut, c'est le cheval, qui dans la religion grecque constitue le symbole de l'empire de la mort. A plusieurs endroits il eut un temple et un autel en commun avec Demeter, la déesse de nature typiquement chthonienne. De l'autre côté Poseidon fut appelé phytalmios, celui qui nourrit, parce que ses eaux, surtout là où il fit jaillir des sources, apportaient la vie, voire une vie émergeant des profondeurs, c'est à dire de l'empire de la mort.

Cette vision ancienne continue à vivre dans la croyance populaire et dans la superstition, notamment chez les peuples de la mer du

Nord. Il y a nombre de récits d'où il ressort nettement à quel point la mer passionne par son immensité, sa profondeur, sa salinité, son flux et reflux et son jeu de vagues. La mer agitée par la tempête est un être vivant: un grand chien dévorant qui montre ses dents. Il est question autant de la vengeance que du secours de la sirène. Pourtant l'eau de mer n'est pas seulement dangereuse, elle est aussi capable de guérir et de purifier.

La mer a exercé cet effet ambivalent sur des peuples modernes aussi. Elle repousse et effraie, mais n'en attire pas moins irrésistiblement. Elle donne la vie et la prospérité, mais elle arrache aussi la vie et cause de la misère. Chaque marin connaît ces sentiments contradictoires: sur la plaine liquide incertaine il regrette la sécurité de la terre ferme et une fois descendu à terre il est poussé par une envie irrépressible à prendre le large.

Or, il est curieux que les peuples qui vivent en majeure partie de la navigation, tels que les Hollandais, ont appris dès leur jeune âge à considérer la mer comme l'élément original, dans un sens très spécial. Ils ont réalisé dans l'appréciation de la mer une modification semblable à celle apportée par Copernicus aux conceptions de l'univers. Ils se mirent à contempler le monde, non pas de la terre ferme en sécurité, mais de l'eau périlleuse. La confrontation perpétuelle avec l'eau les a familiarisés avec elle à tel point qu'ils ont acquis une attitude libre du point de vue spirituel envers la vie, sans pour cela se fier jamais à la mer. Hendrik van Loon dit dans son livre intitulé: *Le livre d'or des navigateurs hollandais*, que la mer comportait avant tout pour les habitants des Pays-Bas un sens en ce qu'elle donnait au Hollandais la conscience de pouvoir échapper à tout moment à la tyrannie de la mesquinerie humaine du pays ou au despotisme étranger. Par là la mer répandit une atmosphère de liberté dans les petites villes hollandaises. Cette remarque est juste. L'espoir du profit et le goût d'aventures ont décidé bien des gens à se faire marins. Mais la soif de liberté était aussi de la partie. Beaucoup de réprouvés ont su se maintenir sur mer. De pareils exilés sur mer étaient pendant la révolte des Pays-Bas contre l'Espagne ceux qu'on nommait les *gueux de mer*, des types séditieux, amis de la liberté, qui fuyaient la terreur espagnole en prenant le large et qui de là apportaient la libération. Leurs chansons étaient empreintes d'un intense ton pathétique de liberté. L'ancien Suédois Frithiof chanté par le poète Tegner

fut un exilé de ce genre. Frithiof et ses hommes constituaient à bord de leur navire Ellida la communauté virile caractéristique des marins, qui possède ses règles de vie, son éthique, son droit et sa loi bien à elle. Ces aventuriers courant les mers — qu'aucune loi ne liait — qui prenaient en propres mains le droit, surgissant inopinément quelque part, ont donné lieu à la naissance de la légende du Vaisseau-Fantôme. C'est le récit d'un capitaine commandant un vaisseau-fantôme, qui continue à naviguer éternellement, sans jamais faire escale, parce qu'une malédiction pèse sur ce marin qui arbitrairement a pris en main son destin et sa vie. Ce personnage symbolise l'agitation sans repos du marin. Sa devise est: *navigare necesse est*.

Pourtant le courage du marin affrontant tous les périls sur mer n'est pas de la témérité. C'est ce qui ressort de nombreuses chansons marines. On peut y surprendre un mélange d'humour rogue et de résignation. C'est que le marin sait qu'il risque à chaque instant de nouveau sa vie. C'est grâce à des puissances supérieures qu'il vit. Il est confronté sur mer avec la mort et l'éternité, avec le fond primitif de l'existence, avec Dieu.

Nous pouvons constater en guise de conclusion que l'eau et la mer constituent des éléments de la nature si importants au point de vue de l'histoire des religions, parce qu'elles se trouvent posséder un pouvoir religieux de suggestion.













3 2400 00336 6592

71261

**THREE DAY**

Numen

v.5-6  
1958-59

Numen, International review for the  
history of Religions.

v.5-6  
1958-  
59

**THREE DAY**

71261

